LA INVENCIÓN DE LAS MUJERES

UNA PERSPECTIVA AFRICANA SOBRE LOS DISCURSOS OCCIDENTALES DEL GÉNERO

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

VIRUS

PRÓLOGO ESTHER (MAYOKO) ORTEGA ARJONILLA
PRESENTACIÓN YUDERKIS ESPINOSA MIÑOSO
TRADUCCIÓN ALEJANDRO MONTELONGO

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

LA INVENCIÓN DE LAS MUJERES

UNA PERSPECTIVA AFRICANA SOBRE LOS DISCURSOS OCCIDENTALES DEL GÉNERO

PRÓLOGO DE ESTHER (MAYOKO) ORTEGA ARJONILLA

PRESENTACIÓN DE YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO

TRADUCCIÓN DE ALEJANDRO MONTELONGO

VIRUS

LICENCIA CREATIVE COMMONS
AUTORÍA - NO DERIVADOS - NO COMERCIAL 1.0

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o la traducción.

No comercial: no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 1997 de la obra, University of Minnesota
© 2023 de esta edición, Virus Editorial

Título original:
The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses (1997)

Traducción del inglés: Alejandro Montelongo
Edición y maquetación: Virus Editorial
Corrección ortotipográfica y de estilo: Paula Monteiro González
Corrección de galeradas: Carlos Marín Hernández
Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina
Diseño de cubierta: Virus Editorial
Ilustración de cubierta: *Naa*, Bianca Batlle-Nguema (2016)

El trabajo de edición y corrección de esta edición se ha hecho a partir del magnífico trabajo previo realizado para Ediciones En la Frontera por María Teresa Garzón y Yuderkys Espinosa Miñoso

Primera edición en castellano: Ediciones En la Frontera, Bogotá, 2017
Primera edición en Virus Editorial: marzo de 2023

ISBN: 978-84-17870-22-5
Depósito legal: B-1687-2023

Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

ÍNDICE

Prólogo de Esther (Mayoko) Ortega Arjonilla 11
Presentación de Yuderkys Espinosa Miñoso 19
Agradecimientos 29
Nota sobre la Traducción 33
Nota sobre la Ortografía 37
Prefacio 39

La visualización del cuerpo. Teorías occidentales y sujetos africanos 53
La biología y el orden social: ¿natural o construido? 68
La *sisterarchy*: el feminismo y su «Otra» 72
La hegemonía occidental en los Estudios Africanos 84
Escribir lo yorùbá en inglés: la propagación de Occidente 100

La (re)constitución de la cosmología y de las instituciones socioculturales de Òyó-Yorùbá. Articulación del sentido del mundo yorùbá 107
Poniendo a la «mujer» en su lugar 111
Distinciones necesarias sin diferencia 114
La senioridad: el vocabulario de la cultura y el lenguaje de la posición social 122
Jerarquías del linaje: *Ilé*, cónyuges jóvenes y hermanas y hermanos mayores 128
El linaje: ¿agnaticio o cognaticio? 137
El matrimonio: una cuestión familiar 139

Aya y algunos aspectos de la estructura social 146
Debates enmarcados en el género: dote, poligamia, acceso y control sexual 150
Visiones enfocadas en el género: espacios, rostros y lugares en la división del trabajo 159
Cuestionando el marco teórico del género 169
La descomposición del concepto de división sexual del trabajo 174
El género como constructo teórico e ideológico 180

Producir la historia, crear el género. La invención de hombres y reyes en la escritura de la tradición oral ọ̀yọ́ 183

Descubriendo al rey en cada hombre 190
Hablar de la historia: escuchar a los hombres 194
La transmisión de la historia: el relevo de los hombres 203
La interpretación de la historia: la creación de los hombres 216
La residualización de las «mujeres» y la feminización de *ìyálóde* 227
Las imágenes de la historia: el arte ọ̀yọ́ y la vista engenerada 234

La colonización de las mentes y de los cuerpos. Género y colonialismo 247

El Estado patriarcal 253
El ascenso social de los machos: discriminación por sexo en la educación colonial 261
La masculinización de los *òrìṣà*: el prejuicio sexual en los lugares religiosos 273
Sin tierra para las mujeres 282
Volviendo habitual el derecho consuetudinario 289
Los salarios de la colonización 293
Convertirse en mujeres, volverse invisibles 298

La traducción de las culturas. El engeneramiento del lenguaje, de la oratura y del sentido del mundo yorùbá 305

La traducción de las culturas 316
«Hacer el género»: una investigación peligrosa 325
El yorùbá: un lenguaje sin género en un mundo saturado de género 334
Semejanzas y diferencias entre los mundos del género 336

Bibliografía 343
Índice onomástico y temático 357

Para mis retoños,
fuente e inspiración de mi vida:
Ọlásǔnbò Akínbóyè y Mapaté

Ọmọlayò̩
Ọmọlaṣọ
Ọmọniyì
Ọmọnidẹ

PRÓLOGO
SOBRE INVENCIONES, COLONIALIDAD DEL SABER Y AFROCENTRICIDAD

En los últimos meses de 2022 recibí la llamada de Virus para prologar el libro que tienes entre manos, *La invención de las mujeres*, de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí. Tardé cierto tiempo en dar el «sí» definitivo; varios procesos políticos pasaban por mi cabeza y nutrían las conversaciones mantenidas a raíz del encargo. Mis dudas tenían que ver con cierta mirada *fetichizante* y *exotizadora* que rezuma del reciente interés de algunas de las autodenominadas «editoriales críticas» por la traducción de textos fundamentales del feminismo negro. Conversé con varias hermanas que habitan este territorio, el Estado español, y también con Yuderkys Espinosa, que, junto con GLEFAS, llevó a cabo la primera edición en español de este texto en 2017. Finalmente, decidí aceptar la propuesta de Virus e introducir este libro para el público del Estado español y también para quienes leen en español más allá del Estado.

Varias son las razones que me han llevado a intentar contextualizar este texto, a veinticinco años de su publicación original en inglés. Pero, seguramente, la principal sea que sí me parece una apuesta importante por una escritora, Oyěwùmí, y una obra que no son ampliamente conocidas o reconocidas más allá de limitados círculos académicos y activistas. Múltiples también pueden ser las razones de este desconocimiento, aunque probablemente el hecho de que sea un texto escrito por una autora africana, no afroamericana, y que ponga en primer plano la cultura yorùbá para arrojar

un sentido del mundo diferente y profundamente crítico con la Academia feminista y, en general, con la práctica académica de Occidente puede darnos una idea. Un texto que muestra las costuras de una Academia y de un feminismo profundamente eurocéntricos, coloniales y racistas.

Llegué tarde a este texto de Oyěwùmí, pero, desde luego, la ruta a través de la que arribó a mis manos es sumamente significativa. Mi primer acercamiento a *La invención de las mujeres*, originalmente publicado en inglés en 1997, se produjo vía interpuesta por la lectura de uno de los textos considerados fundamentales del pensamiento descolonial, esto es, la lectura de «Colonialidad y género» de María Lugones (2008). Es la misma ruta que cuenta Yuderkys Espinosa en la presentación de este texto para el público latinoamericano en una primera edición limitada en español en 2017, tejida durante largo tiempo junto con GLEFAS.

La ruta habitual del conocimiento en la Academia es la que se establece de norte a norte, un circuito que sistemáticamente reifica y potencia quiénes están en posición de producir conocimiento válido sobre sí y sobre el resto. Eso que podríamos enunciar como la «colonialidad del saber» y que precisamente es una de las piedras angulares de la propuesta crítica de Oyěwùmí respecto a la Academia, en general, y la Academia feminista en particular. Los estudios transculturales de género, nos dice Oyěwùmí, han obviado cuál es su propia posición en esa generación de conocimiento sobre otras culturas y, de paso, han sido incapaces de cuestionar la universalidad y la ausencia de neutralidad de sus propias categorías, un ejercicio crítico del que las epistemologías feministas hacen gala.

Sin embargo, en este caso, la ruta es de sur a sur y norte. Por mucho que Oyěwùmí trabaje en universidades de Estados Unidos, su obra es la de una académica africana que es capaz de repensar críticamente su propia cultura, la yorùbá de la actual Nigeria, y examinar qué, cómo y quiénes han formulado conocimiento sobre ella. Su pensamiento, su trabajo, es tomado como base y ejemplo de cómo cuestionar el pensamiento occidental, pero también el producido desde esos sures del mundo por Lugones, otra académica referente del Sur Global que, al igual que Oyěwùmí, trabajaba en la Academia estadounidense aunque es referente para ese sur del

mundo que, como consecuencia de la conquista y de la colonización cultural, también habla español —que no castellano—. Este circuito se potencia más aún debido a quiénes son las que se toman el interés y se organizan para producir esta primera traducción al español en 2017, que se mantiene en esta edición de 2023.

Esta cuestión de las rutas y de la circulación del conocimiento no es en absoluto algo menor. No me refiero solo en el interior de la Academia, sino también en el seno de los activismos y feminismos configurados en esta era poscolonial en la que se mantienen las jerarquías y diferencias de otros periodos, es decir, se mantiene la colonialidad y lo que esta significa, aunque el periodo histórico nos sea nombrado de una forma diferente confundiendo nuestros sentidos.

Qué conocimientos importan y qué posiciones ocupan quienes emiten ese conocimiento. En el caso de autoras africanas, estas preguntas son, si cabe, más importantes. Por un lado, hay una marcada tendencia a infravalorar el conocimiento producido desde el Sur Global y muy especialmente el producido desde África, el conocimiento africano. Uno de los métodos que conocemos bien es el de hacer otro de esos ejercicios jerárquicos y excluyentes en el que el conocimiento se sitúa en un lugar privilegiado frente a los saberes, que son sistemáticamente atribuidos al «otro», a la «otra», en este caso hablando de autoras africanas. El conocimiento siempre alude a la universalidad de las proposiciones y al método científico. Por contra, los saberes son concebidos desde la particularidad del caso, del lugar, del contexto, desde la particularidad de la experiencia vivida y con un tamiz por fuera de lo racional, de la razón; los saberes siempre llevan ese calificativo a su lado, los saberes «experienciales», los saberes «ancestrales». Y así es como estos saberes tienen siempre una condición de inferioridad frente al conocimiento.

Por otro lado, la mediación de figuras «reconocidas» del Norte Global que de alguna forma avalen lo dicho, lo producido por sujetos africanos. Como feminista negra, afromadrileña, interesada no solo en pensar, sino en re-activar metodologías que renieguen de ese conocimiento universalista y que recurran a esa amplia colección de saberes chiquitos que nos permitan narrarnos desde

otros lugares para movilizar nuevas solidaridades, he tenido que pensar sobre estos procesos de mediación que me han atravesado especialmente en lo referido a la Academia. Así, al aplicar esa lectura a mi instrucción en estudios feministas y «de género», tuve que reconocer que mi acercamiento a autoras africanas se había producido casi siempre por medio de alguna de esas figuras que pienso como fundamentales de la «Academia feminista». Por poner solo un par de ejemplos, conocí a Buchi Emecheta, hace tantos años que es ya casi otra vida, a través de la lectura de Donna J. Haraway. O la popularización de la «feminista aguafiestas» a través de la lectura de y del reconocimiento a Sara Ahmed, si bien esta figura había sido bella y duramente descrita bastantes años antes por la escritora ghanesa Ama Ata Aidoo en su obra *Our Sister Killjoy* (1977), traducida al castellano como *Nuestra hermana aguafiestas* en 2018.[1] No me entendáis mal, me encanta, disfruto y aprendo con Haraway, con Ahmed y con varias otras, pero no podemos mantener posiciones radicalmente críticas a costa de silenciar las partes incómodas de conversaciones necesarias y urgentes sobre la circulación de saberes.

En el caso que nos ocupa, la experiencia de cómo la obra de Oyěwùmí es incorporada, aunque sea de forma muy puntual, al pensamiento y sobre todo a las políticas y prácticas descoloniales y anticoloniales en el Estado español tiene que ver con esa otra circulación del conocimiento y de los saberes desde los sures y hacia los sures, incluidas las que habitamos en este norte. Aquí, la inserción de conocimiento y de saber conjuntamente al pensar esa circulación intenta crear una brecha en el dualismo jerárquico y marcar la esperanza de nuevas conversaciones compartidas.

Esta es una de las razones que igualmente me llevaron a aceptar la propuesta de Virus para introducir, aunque fuera torpemente, esta obra en el Estado español. La apuesta de Virus no es segura, y aunque para muchas de nosotras es una referencia fundamental que nos ayuda a pensarnos juntas y de otro modo, Oyěwùmí no es una *black star* de los feminismos.

1. Ama Ata Aidoo: *Nuestra hermana aguafiestas*, Cambalache, Oviedo, 2018.

La invención de las mujeres es un trabajo inusual en muchos sentidos. Oyěwùmí realiza aquí un análisis de la cultura yorùbá, su propia cultura. Comprende, estudia y analiza la lengua yorùbá, pero no lleva a cabo un estudio meramente lingüístico, sino que dota al trabajo de todo su contexto cultural y, además, indaga en el cómo y en el porqué de los cambios producidos para formular su tesis fundamental: la cultura yorùbá estaba marcada por la edad y esta, previamente a la colonización británica, era entendida como un principio básico de su organización social. No solo la edad era un principio básico; Oyěwùmí defiende que frente al pensamiento occidental, basado en la centralidad del cuerpo y en la vista como sentido privilegiado, el *sentido del mundo yorùbá* entendía el mundo a través de otros sentidos y estaba basado en relaciones sociales deslocalizadas del cuerpo individual, que atienden a planos de la existencia no circunscritos al cuerpo de los vivos, sino a relaciones de parentesco más extensas y transtemporales. En ese contexto, es esa concepción occidental del género (el género binario, ese que está delimitado por la visualidad del cuerpo para Occidente, que nos divide y ordena en dos categorías jerárquicas y excluyentes) la que crea, a su imagen y semejanza, a los hombres y mujeres yorùbá. De ahí el título del libro, *La invención de las mujeres*, como una primera andanada hacia unos estudios de género que apenas se habían cuestionado su propia posición y su inserción en la matriz cultural de Occidente, unos estudios feministas y «de género» que ignoran, deliberadamente o no, su matriz colonial.

Sí me gustaría señalar o destacar otro de los puntos fuertes de este texto. Oyěwùmí, una académica africana instruida en el marco académico de Occidente, realiza en *La invención de las mujeres* un giro maravilloso; estamos ante un texto definitivamente escrito desde la afrocentricidad. Continúa el trabajo iniciado por Cheikh Anta Diop y sigue los senderos explorados ya por otra académica nigeriana, aunque en este caso perteneciente a la cultura igbó, Ifi Amadiume. El libro es un viaje a las claves de la cultura yorùbá desde una exploración holística. Para las que nos hemos formado en la tradición académica de aquí, entendiendo este «aquí» como el Estado español, es un placer realizar este

viaje de la mano de Oyěwùmí, aun siendo profundas desconocedoras de la cultura yorùbá africana. No tengo, ni tenemos, en general en Occidente, comprensión cultural suficiente como para rebatir los planteamientos teóricos de Oyěwùmí. Sin embargo, sí podemos seguir el sentido argumental que nos va desbrozando, capítulo a capítulo, sobre diferentes aspectos de la cultura yorùbá para ofrecernos este hermoso conjunto de un sentido del mundo otro. Oyěwùmí desarrolla una práctica de investigación afrocentrada, pero con las herramientas propias de distintas disciplinas que sí tienen un corte académico occidental. Transita por estas diversas disciplinas adentrándose en lo que alguna vez nos enseñaron que era la realización de una etnografía, aunque trayendo, a la vez, una concepción del tiempo que no es solo la del presente, sino que se adentra en esos lugares de indagación que aborda la etnohistoria; etnohistoria otra de esas categorías que deberíamos repensar o abolir.

No detallaré en esta presentación los abordajes que Oyěwùmí realiza porque me parece que sería un intento muy burdo por mi parte, y porque creo que lo que hay que hacer es leer a Oyěwùmí para intentar entrar en esos sentidos del mundo otros que nos propone. Sin embargo, para un acercamiento a esta obra desde un lugar específico saturado de desmemoria colonial como es el reino de España, sí que me parece fundamental destacar cómo el tejido de este trabajo no puede deslindar precisamente lo que supuso y sigue presente a día de hoy fruto del proceso colonial. La autora lo nombra como la colonización de mentes y cuerpos y vemos cómo a una cultura yorùbá no jerarquizada en los principios organizacionales del género se superpone un proceso de colonización no solo territorial, sino también política y cultural. Aunque no asumamos completamente la tesis de Oyěwùmí sobre una sociedad no organizada con base en el género, sí debemos admitir que a una estructura social como la yorùbá se le impuso un sistema colonial que llevaba consigo unas fortísimas disposiciones en lo que respecta a las posiciones sociales y roles de las personas marcadas como hombres y las marcadas como mujeres, pero también, y sin poder separarse de esto, un sistema que igualmente dividía racialmente entre blancos y no blancos, entre colonizadores y colonizados.

El fruto de la imposición de este sistema colonial fue precisamente un mundo en el que las jerarquías sociales cambiaron radicalmente y en el que triunfaron posiciones y políticas profundamente patriarcales y coloniales (racistas). Oyěwùmí nos descubre y describe cómo lo que nos encontramos es un mundo en el que las personas colonizadas pasaron a tener un nuevo estatus en la propia estructura social yorùbá, es decir, la colonización no solo afectó a la relación política de los colonizados con el colonizador, sino que transformó la propia cultura en todos sus aspectos. La colonización es planteada entonces como un proceso, fruto de la expansión capitalista europea, que impacta diferencialmente en los sujetos colonizados a través de prácticas, políticas e ideologías concretas. La imposición del sistema colonial conlleva la imposición de todo su sistema ideológico y de creencias. El patriarcado blanco europeo era (y es) parte fundamental de ese sistema ideológico que se implantó indivisible e indisolublemente unido a la dominación territorial, política y económica.

Oyěwùmí nos dice: el mundo yorùbá, un mundo sin géneros marcados ni en la lengua ni en su sentido del mundo, se dio de bruces con un mundo cargado de género, el de los colonizadores europeos. Estos impusieron desde el primer momento su forma de entender el mundo, marcada por la preeminencia del cuerpo y por la vista como sentido privilegiado. Lo que los colonizadores blancos europeos vieron fueron cuerpos africanos, machos y hembras —nos dice Oyěwùmí—, a los que marcaron con las categorías culturales europeas, esto es, las categorías raciales y de género; y así crearon a los hombres y mujeres yorùbá. Esta creación de categorías no es una cuestión meramente lingüística, conlleva la sustitución violenta de una forma de entender el mundo por otra y también una nueva conceptualización del *Ser* en la cultura yorùbá.

La nueva jerarquía impuesta en la tierra Yorùbá por los colonizadores europeos dividió el mundo en categorías raciales y de género, en las que el colono blanco ocupaba la posición más elevada dentro de la misma, y en segundo lugar se situó a la mujer blanca que ocupaba una posición preeminente frente a todas las personas colonizadas; el privilegio y la solidaridad racial

elevaron la posición de las escasas mujeres blancas que se asentaron en el continente.

La lectura de la imposición colonial que realiza Oyěwùmí ahonda en los aspectos psicoanalíticos de la colonización. En este punto y siguiendo a Fanon, asume la tesis de la «envidia del colonizado» como mecanismo de creación de nuevas subjetividades y especialmente de nuevas solidaridades entre el colono blanco y el colonizado. Los hombres yorùbá, entendidos como grupo previamente inexistente, consiguen un ascenso en su posición social intracomunitaria a costa de las mujeres yorùbá que ocuparán, a partir de ese momento, la posición social inferior en la nueva estructura colonial.

Concluyo este acercamiento a la obra de Oyěwùmí pensando en cuán importante es difundir un texto como este no ya en el ámbito académico, que también, sino fundamentalmente en los mundos del activismo feminista y más allá de este. Es una perfecta guía de un hacer otro con las mismas herramientas del amo, las herramientas de la Academia eurocéntrica patriarcal. Cuando se publicó *La invención de las mujeres* hace veinticinco años, era necesario plantear la desuniversalización del mundo y de las categorías que lo nombran, describen y conforman. El género es una de esas categorías asumidas como prefijadas desde los feminismos en Occidente sin apenas contestación, excepto por las mujeres de diversas comunidades no blancas que desde siempre han cuestionado la propia categoría «mujer» porque de hecho sabían, sabíamos, que fuésemos lo que fuésemos nunca habíamos sido «incluidas» en esa categoría. Hoy, a veinticinco años de su publicación original, no solo es necesario, sino que es ya urgente que Occidente, en general, y el feminismo blanco, en particular, tan misionero y salvacionista comience para sí la tarea iniciada por muchas *otras* hace ya un cierto tiempo. Es necesario desuniversalizar el mundo y el género. Es necesario hacernos mejores preguntas, ser más sinceras al formularlas y también al responderlas. Leer este libro puede ser un buen comienzo para esa tarea.

Esther (Mayoko) Ortega Arjonilla

PRESENTACIÓN
LA IMPORTANCIA DE LEER A OYĚWÙMÍ EN AMÉRICA LATINA

Todo proyecto tiene una historia y la del libro que ponemos a su disposición tiene una digna de rememorar porque involucra pasión e iniciativa en pos de un sueño: publicar en lengua castellana una obra que nos parece fundamental por su contribución a la producción de un feminismo no eurocentrado.

Hace unos años, a principios del 2014, tras compartir en mi muro de Facebook una versión en PDF del libro *The Invention of Women* de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí que andaba circulando de forma gratuita por las redes, se hizo evidente en varios de los comentarios de mis seguidorxs y contactos la necesidad de tener a disposición textos en nuestra lengua que nos permitieran conocer más sobre el feminismo africano. El que otra compañera compartiera *African Gender Studies*, compilado por la misma Oyěwùmí, fue el detonante final para que surgiera la idea de hacer una traducción casera (no oficial) de estas obras, con fines exclusivamente activistas y no comerciales.

Propuesta la idea y aplaudida por varixs, hice un llamado público a traductorxs, preferentemente de oficio o con suficiente experiencia como para llevar a cabo la tarea de traducción de ambos libros. La respuesta fue entusiasta e inmediata y así conformamos un equipo de nueve personas de diferentes países con distintos niveles de empleo del inglés y de la perspectiva

feminista descolonial, quienes nos abocamos de buena gana y de forma voluntaria al proyecto de traducción de estos libros de Oyěwùmí. Vale recordar a este grupo inicial conformado por Roxanna Reyes Rivas, Agustina Veronelli, Alberto Muñoz, Gabriela Gerczerg, Celenis Rodriguez, Gabriela Ortuño, Alejandro Montelongo González, María Teresa Garzón y yo.

Divididas las tareas, la mayor parte del grupo se concentró en la traducción de los diferentes capítulos del libro, mientras que Alejandro Montelongo señaló su interés particular en *The Invention of Women*, en el cual, por cierto, ya venía trabajando en solitario desde hacía un tiempo. Una vez avanzados los trabajos, evaluamos ambas obras y decidimos concentrarnos en la publicación de la traducción de *The Invention of Women*, texto que nos pareció de inigualable valor. Abandonamos así el proyecto de trabajo con *African Gender Studies* una vez que nos dimos cuenta de que, con excepción de algunos de los artículos compilados en este, no aportaba mayor novedad al tratamiento feminista clásico, por lo que no se ajustaba a los intereses y el punto de vista feminista descolonial al que nos interesaba contribuir. Para entonces, Alejandro Montelongo ya había avanzado con diligencia en la traducción completa de *The Invention of Women*, así que de ahí en adelante la tarea consistió en la revisión de dicha traducción.

A pesar de que a partir de ese momento el grupo de trabajo se redujo y la tarea quedó en pocas manos, no podemos dejar de agradecer el camino recorrido junto con el conjunto de compañeras y compañeros con el que durante meses compartimos lecturas, impresiones y dudas; su aliento fue realmente importante para concretar la obra de traducción que hoy ponemos en sus manos.

En este mismo tenor quisiera agradecer de manera especial a Alejandro Montelongo, quien finalmente asumió la magna tarea de traducción de la obra completa que en castellano hemos nombrado como *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Vaya mi reconocimiento no solo por su trabajo desinteresado y comprometido, sino por la excelente labor realizada. He de anticipar que, gracias al esmero y el entusiasmo puesto en la tarea, estamos dejando en sus manos una traducción cuidada y rigurosa de la obra de Oyěwùmí.

Del mismo modo, quisiera dar gracias a María Teresa Garzón y Lía Castillo Espinosa por su labor de edición y revisión final del texto, respectivamente; a Anabelle Contreras Castro por ayudarnos a resolver de la mejor manera la traducción del título de la obra, así como a Verena Melgarejo Weinandt, quien de forma desinteresada nos cedió los derechos de su serie *Haciendo caras* para ilustrar la portada del libro para su primera edición como Ediciones En la Frontera en 2017.

Para mí ha sido todo un honor haber podido impulsar y participar en esta iniciativa. El trabajo de acompañamiento, seguimiento y empuje que compartí con María Teresa Garzón para llegar a la meta ha sido una tarea que he disfrutado particularmente.

Como anécdota nos queda la ingenuidad inicial de llevar adelante el proyecto al margen de las reglas del mercado oficial de producción de obras intelectuales. Nuestra idea de traducir y publicar este texto de Oyěwùmí de manera artesanal y sin tener en cuenta los circuitos comerciales fue algo que nos empeñamos en mantener y en llevar a cabo hasta que nos dimos cuenta de que el esfuerzo realizado merecía otro tipo de tratamiento. Los riesgos a los que nos exponíamos eran muchos, entre ellos el de ser acusadas de piratería y contrabando de obras protegidas por los derechos de autoría. Pero más que la posible amonestación, lo que nos convenció de la necesidad de buscar un acuerdo para negociar los derechos de traducción y publicación fue la importancia de reconocer, por un lado, a la autora misma de tan importante obra y, por el otro, la labor titánica de traducción realizada por Alejandro Montelongo. La traducción de Montelongo fue totalmente *ad honorem*, lo mínimo que podíamos garantizarle era el reconocimiento de su excelente tarea y el resguardo de esta.

Le debemos a Breny Mendoza el agradecimiento por el papel que jugó como contacto y mensajera entre nosotras y la autora, Oyěwùmí, a quien también damos las gracias por su disposición inmediata a ceder los derechos de autoría y servir de intermediaria con la editorial del libro en inglés para que pudiéramos publicar la traducción con todos los derechos legales en América Latina. Nuestras gracias también a la University of Minnesota

Press por comprender la fuente y el interés activista de nuestra iniciativa y ceder sus derechos de publicación sobre la obra.

Una vez mencionados estos antecedentes de la publicación y dados los correspondientes agradecimientos, me gustaría pasar a explicar la importancia que para nosotras reviste la posibilidad de poner este libro en manos del público de habla castellana.

¿Por qué es relevante leer a Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí en América Latina?

Como la mayoría del público y lxs activistas latinoamericanxs, la primera vez que tuve referencia de la obra de Oyěwùmí fue a través del largo ensayo fundacional de María Lugones «Colonialidad y género» (2008),[1] en el cual la autora propone la necesidad de un feminismo descolonial en Abya Yala.[2] Creo que para mí como para muchas de las que hoy nos nombramos feministas descoloniales (así como para las que no) leer este ensayo de Lugones nos puso al corriente de autoras, debates y nuevas formulaciones en la teoría producida por el feminismo negro y de color en Estados Unidos.

En pocas palabras, a Oyěwùmí la leímos originalmente a través de Lugones y, desde entonces, nada más supimos de su obra. Esto fue así hasta que comenzaron a circular por las redes versiones en PDF de su trabajo, que nos la recordaron como lectura pendiente. Podemos decir que estas versiones en inglés llegaron en el momento justo de nuestras búsquedas de voces de mujeres racializadas y subalternas del mundo que estuvieran produciendo una mirada *otra* del feminismo, capaz de enfrentar las convenciones a que nos tiene acostumbradas su teorización. Hasta ese momento,

1. María Lugones: «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, n.º 9, pp. 73-101 (versión original en castellano del texto que, traducido al inglés, se publicó bajo el título «The coloniality of gender», *Worlds & Knowledges Otherwise*, n.º 2, 2008, pp. 1-17).
2. Abya Yala es la denominación con la que las corrientes anticoloniales y descoloniales se refieren al continente, en contraste con la denominación colonial América, asociada al nombre de pila del colonizador Américo Vespucio. (*N. de la E.*)

habíamos estado muy ocupadas en las resonancias y los retos que el giro descolonial traía al feminismo que habíamos estado desarrollando. Tomarnos en serio la propuesta de Lugones significaba habilitar lugares de escucha cerrados hasta ese momento, embarcarnos en un viaje hacia nuevas comprensiones excluidas de la comprensión feminista; así que implicó repensar, reactualizar y proponer nuevos acercamientos críticos al feminismo regional del que éramos parte. Pero la tarea misma nos llevó a sentir la necesidad de establecer mayores alianzas y conversaciones con el pensamiento descolonial —feminista o no— de pensadorxs de origen africano o provenientes de las excolonias del Sur Global.

En general, hemos tenido muy poco contacto con el pensamiento africano y lamento decir que esto continúa así hasta el día de hoy. A pesar de que en los últimos años se han intensificado las relaciones con África dentro de un contexto en donde va creciendo la conciencia de acercar las experiencias históricas y las luchas anti y descoloniales entre países del Sur Global, seguimos ancladas a un movimiento que mira a Europa y a Estados Unidos y solo conoce las verdades que estos han producido sobre África. Es significativo que, para la fecha en que terminamos el proyecto de traducción de este libro, la editorial de la Universidad de Minnesota no hubiera recibido aún ninguna petición de derechos de traducción de la obra. El hecho de que un texto tan importante como el de Oyěwùmí siga siendo ignorado en nuestros contextos en un momento en que el giro decolonial se encuentra en pleno auge dice mucho al respecto de las priorizaciones de nuestro mercado editorial sobre los estudios de género y sexualidad, así como de su público. Aunque somos conscientes de la colonialidad del saber que nos hace sobreestimar lo que se produce en Europa y en Estados Unidos mientras que hay una ignorancia profunda sobre lo que se produce en otros contextos, no deja de sorprendernos el desinterés por una obra como la de Oyěwùmí, quien es una de las más relevantes teóricas feministas africanas contemporáneas, aclamada internacionalmente por la rigurosidad y originalidad de sus aportes. Sin lugar a dudas esto muestra la profundidad del racismo epistémico que, como venimos denunciando hace rato, inviste a nuestro feminismo y a las ciencias sociales y humanas en

general. Dicho racismo sigue jerarquizando la producción del saber, otorgando poco valor al pensamiento producido por las *mujeresnegras* y racializadas en general, tanto de Abya Yala como del Sur Global.[3]

La importancia de la obra de Oyěwùmí, y en particular de este libro, reside no solo en el origen de quien lo escribe, sino en lo que sus páginas delatan, en la perspectiva que nos propone la autora para volver a auscultar lo que hemos dado por supuesto. Las tesis que se nos proponen contribuyen sin duda a los esfuerzos por superar la interpretación feminista clásica centrada en género y sexualidad —eso que en diferentes oportunidades he denominado «la razón eurocentrada del feminismo»—.

No importa si estamos de acuerdo o no con su interpretación, o si solo lo estamos en parte. Con esta investigación, Oyěwùmí nos siembra la duda, nos abre la puerta, nos ayuda a pensar en que, al final, las más preciadas y compartidas verdades universales sobre la opresión/dominación de las mujeres son solo un punto de vista dominante. Se trata de experiencia y de puntos de vista: como diría Oyěwùmí, «sentires de mundos forjados al fuego de la experiencia».

Propongo leer esta obra como parte de uno de los debates que han sido reabiertos en América Latina a partir de la aparición del feminismo descolonial. Me refiero al debate respecto a la existencia o no del patriarcado y del sistema de género en nuestras tierras antes de la colonización. En su texto «Cosmovisión maya y patriarcado. Una aproximación en clave crítica», Aura Cumes Simón recupera y propone lo que considera las cuatro propuestas explicativas de la existencia del patriarcado con las que contamos en este momento: la primera afirma que el patriarcado y la

3. Acudo a esta forma no separada de escritura acogiéndome a la propuesta de Betty Ruth Lozano, quien ha dicho que hay una imposibilidad de separar la experiencia de ser mujer y de ser negra: «Insurgencias epistémicas de las mujeres negras afrocolombianas. Feminismo y apuestas descoloniales», en María Teresa Garzón, Karina Ochoa Muñoz, Yuderkys Espinosa Miñoso, Aura Cumes Simón y Breny Mendoza (comps.), *(An)danzas de los feminismos descoloniales y anti-coloniales en Abya Yala*, Akal, Madrid, 2017.

clasificación social de género son herencias coloniales; en esta, Cumes incluye las posiciones de María Lugones y las posiciones de mujeres y varones indígenas. La segunda explicación que la autora propone es la de Rita Segato, quien asegura que todos los mitos de origen subordinan a las mujeres. La tercera, la del feminismo comunitario desde donde se afirma que hay un patriarcado occidental y un patriarcado ancestral que se fusionaron con la colonización, lo que Julieta Paredes nombra «entronque de patriarcados». Por último, Cumes trae a cuenta la propuesta de Silvia Federici sobre la necesidad de historizar el patriarcado.[4]

Los aportes de Oyěwùmí en *La invención de las mujeres* van en la dirección de lo que Cumes, en su enumeración, propone como una primera perspectiva dentro de este debate. En efecto, y como ya hemos señalado antes, Oyěwùmí ha sido ampliamente citada por María Lugones cuando esta última argumenta su idea de un *sistema moderno colonial de género*. Así que, al menos en principio, una podría acordar en incluir a Lugones y Oyěwùmí, e incluso mi propia postura o la de algunas otras feministas descoloniales en ese primer grupo. Sin embargo, esto podría llevar a un error de lectura, y es el de leernos como si pensáramos exactamente lo mismo, sin observar las diferencias entre los argumentos que estamos sosteniendo aun cuando coincidimos en la necesidad de impugnar las tesis que dan por sentado que en nuestros mundos siempre ha existido patriarcado.

Para empezar, hay una diferencia entre la idea de Oyěwùmí y la de Lugones en términos metodológicos y de temporalidades. Así, mientras que para Oyěwùmí es cierto que el género es una herencia colonial que se impone a toda la sociedad yorùbá a partir de la invasión europea, Lugones propone pensar la línea divisoria entre humano y no humano impuesta por la colonialidad como aquello que determina quiénes serán considerados como sujeto de género y quiénes no. De esta manera, aunque para

4. Conferencia dictada en el Auditorio de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, organizada por el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de esta institución, el 6 de noviembre de 2014.

Lugones la colonialidad implica diferentes procesos de expansión colonial y de imposición del modelo de la modernidad, ella considera que el género sigue siendo algo sustantivo al mundo de lo humano (blanco), por lo que no puede leerse sino en fusión con la raza.

Estoy segura de que la obra de Oyěwùmí nos ayudará a profundizar en este debate y a animar nuevas propuestas que permitan superar visiones universalistas y totalizadoras como las que proponen Segato, Paredes y Cabnal del feminismo comunitario. Si nos acogemos a la perspectiva historicista que proponen Silvia Federici y, antes que ella, autoras como Gerda Lerner para observar la creación y el surgimiento del patriarcado en Europa, podríamos rápidamente dejar de dar por sentado que el patriarcado siempre ha existido o que todo pasado es patriarcal. Estas autoras, y la misma Oyěwùmí, contribuyen con sus investigaciones y análisis a descartar tesis ahistóricas y mostrar cómo el patriarcado ha sido un largo proceso de pérdida de poder por parte de las mujeres.[5]

Más allá de esto, me parece que sería oportuno recordar que la experiencia europea de la que nos cuentan trabajos como el de Federici no es representativa de la totalidad de pueblos del planeta, y que sería necesario entregarnos al desarrollo de proyectos de investigación que nos permitieran observar la variedad de pueblos y culturas que han habitado Abya Yala —muchas veces sin contacto entre sí o sin idea de unidad—; estas investigaciones que ponen entre comillas las categorías y herramientas clásicas producidas por el feminismo a partir de la experiencia europea deberían aportar nuevas tesis sobre cómo se han ido estructurando relaciones de poder en los diferentes grupos y pueblos que habitan el continente, los cambios que se han dado en estas estructuras a través del tiempo y los efectos de la intromisión colonial y de la fractura del lazo comunal en la destitución o erosión de formas previas de organización y relacionamiento

5. Véanse Silvia Federici: *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. Leopoldo Sebastián Touza, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015; Gerda Lerner: *La creación del patriarcado*, trad. Mónica Tusell, Katakrak, Pamplona, 2017.

comunitario y la producción de nuevas identidades y formas de distribución del poder. Partiendo de esta constatación podríamos llegar a estar de acuerdo en lo absurdo de pretender pensar que en todos estos pueblos primero ha existido un patriarcado y que solo con la llegada del feminismo avanzamos a una etapa capaz de superarlo. La variedad de experiencias históricas entre pueblos que habitan el territorio continental e insular podría más bien mostrarnos grupos en los que en efecto se partiera de una clasificación jerárquica mujer-varón, y otros donde esto definitivamente no fuera así.

Las tesis de Oyěwùmí pueden ayudarnos en este trabajo de destejer un armazón conceptual que da por sentado la existencia originaria del género, así como del patriarcado. Su investigación nos ayuda en la tarea de deseurocentrar nuestro marco de mirada y abrirnos a otros modelos de interpretación de las formas de organización social y construcción de poder, tales como son las formas comunales de gobernación, más cercanas a nuestra experiencia histórica. Como veremos, la autora del libro que ponemos en sus manos desarma a través de evidencias contundentes el argumento que da por sentado el género como la forma de organización y distribución del poder en las sociedades de matriz yorùbá. Con ello desdice el argumento que propone la posibilidad de aplicar la categoría de género a cualquier grupo social y en cualquier época de la historia, como si esta categoría no fuera también producida históricamente.

Ante la necesidad de descolonizar nuestro feminismo de manera que responda de forma más adecuada a nuestra diferencia colonial, se hacen urgentes textos como los de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, ya que su solo gesto nos invita a sospechar de las verdades que hemos heredado de la teorización feminista blanca y que hemos contribuido a universalizar al aplicarlas a nuestros contextos.

La invención de las mujeres nos provee de información histórica y de datos precisos sobre las formas de comprensión y organización de la vida en el mundo yorùbá. Así, este es un libro cuyo valor reside en el minucioso trabajo de investigación realizado por su autora y en su capacidad de cuestionar las verdades más

preciadas de la teorización feminista. Acerquémonos a él y dejémonos atravesar por lo que aquí se nos propone como otra posibilidad de interpretación. Dejemos por un rato las certezas que nos formula la teorización convencional del género y de la sexualidad y dispongámonos al viaje que ha preparado Oyěwùmí para nosotras, arriesgándonos a ver los detalles del paisaje que sus lentes no occidentales habilitan. Después habrá tiempo para interrogarla más activamente, y de seguro que de esas interrogaciones podrán surgir nuevos aportes.

Yuderkys Espinosa Miñoso

AGRADECIMIENTOS

La sociología estadounidense no tiene ni la más remota idea de África. En la prehistoria, África fue cedida a la antropología como «el jardín de la fachada» de la disciplina. Así, la «sociología africana» se considera un oxímoron. Pero algunos de nuestros sociólogos insisten en que hay mucha sociología por hacer en África y a ello nos abocamos. En este contexto, estoy muy agradecida con Troy Duster y Robert Blauner, quienes como parte del comité de mi tesis doctoral (este libro se originó en mi trabajo de grado) me guiaron a través del Departamento de Sociología en Berkeley. Barbara Christian fue la tercera integrante de mi comité; le agradezco su espléndido apoyo intelectual, y más aún a lo largo de mi estancia en la escuela de posgrado. Mi amigo David Lloyd, del Departamento de Inglés, leyó la tesis y compartió generosos comentarios que me estimularon a pulir mis ideas. Lula Fragd y Pauline Wynter, participantes en un grupo de tesis, hicieron valiosas observaciones que fueron indispensables para el desarrollo del trabajo.

A diferencia de la sociología, el discurso feminista no es insensible a África. El problema, sin embargo, es que África constituye una parte de lo que Marnia Lazreg (en *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*) llama la «fatalidad y pesimismo del predominio discursivo» de Occidente. Teniendo en cuenta la actitud «más emancipada que tú» de las feministas occidentales para con las mujeres africanas y ciertamente hacia las

mujeres de otras partes del mundo, la pintura de Nkiru Nzegwu *Espejo en la pared*[1] resulta más que pertinente y entendible. «Espejito, espejito en la pared, ¿quién es la más emancipada de todas?» es una letanía incesante en el discurso feminista. Estoy agradecida con Nkiru Nzegwu, amiga, filósofa, historiadora del arte y artista, por dirigir mi atención hacia la pintura, por permitirme usarla y por sus múltiples contribuciones intelectuales, y de otro tipo, a este proyecto.

Mi sincero agradecimiento a mis buenas amigas Naheed Islam, Thokozani Xaba y Hyun Ok Park por todos sus desafíos intelectuales y por hacer menos provinciano el Departamento de Sociología de Berkeley.

A mis amigas Leonie Hermantin, Zita Nunes y Adhiambo Odaga: gracias por ser una parte positiva de mi vida personal, política e intelectual.

Este proyecto ha tenido un largo periodo de gestación. Por consiguiente, la lista de instituciones y personas que me apoyaron en diferentes momentos es muy amplia. Mi extenso viaje por Nigeria fue pagado por la beca de la Fundación Ford. Recibí becas de investigación del Consejo de Población de las Ciencias Sociales y de la Asociación Americana de la Universidad de las Mujeres (AAUW)[2] y una beca Rockefeller de investigación posdoctoral en Ciencias Sociales en el Centro de Estudios Feministas Avanzados de la Universidad de Minnesota (CAFS).[3] Debo mucho aprecio al CAFS por facilitarme el acceso a una comunidad feminista que enriqueció mi trabajo; mi agradecimiento especial para Shirley Nelson Garner, quien por entonces era su directora. El Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ìbàdàn me otorgó una oficina y una comunidad intelectual indispensable para mi trabajo. Los profesores S.O. Babayemi y C.O. Adepegba fueron especialmente generosos con su tiempo. Mi agradecimiento de

1. Reproducida en la portada de la edición de la Universidad de Minnesota. (*N. del T.*)
2. Por sus siglas en inglés. (*N. del T.*)
3. Por sus siglas en inglés. (*N. del T.*)

corazón a la profesora Bolanle Awe, directora del instituto; su trabajo en historia y estudios yorùbá continúa inspirándome.

A mis amigas de por vida, Olufunke Okome y Ọ̀jọ̀gbọ̀n Olufemi Taiwo, les digo gracias por ser buenas «informantes locales»; el punto de vista nativo siempre es imprescindible. El apoyo de Ifi Iwerebior, mi «mujer de campo», fue valiosísimo para hacer más ameno el manuscrito. Aprecio mucho la ayuda de Yetunde Laniran, amiga y lingüista, quien puso toda su experiencia en mis textos en lenguaje yorùbá.

Varios investigadores e investigadoras tuvieron la disposición de responder a mis llamadas telefónicas cada vez que necesité hacer una interpretación yorùbá de una cosa u otra. Al respecto, valoro en especial las contribuciones de Olabiyi Yai, profesor de literatura comparativa, y de Jacob Olupona, profesor de religión.

Tanto Cedric Robinson como Gerald Horne, de la Universidad de California-Santa Bárbara, mi actual centro de trabajo, leyeron y comentaron partes del manuscrito. Mimi Navarro, Carolyn Grapard y Rachel Bargiel, personal del Departamento de Estudios Negros, contribuyeron de una u otra manera al proyecto. Mi sentido y profundo agradecimiento para todas ellas. También expreso mi hondo aprecio a la Universidad de California-Santa Bárbara por el extraordinario apoyo a mi trabajo en general. La adjudicación de numerosas becas de la facultad para jóvenes investigadores e investigadoras durante los meses de verano de los últimos años ha sido especialmente importante para aceitar las ruedas del progreso.

No puedo agradecer lo suficiente a Janaki Bakhle, mi editora original en la Universidad de Minnesota. Su entusiasmo por el proyecto, aun antes de que completara la tesis, constituyó un auténtico estímulo. También menciono con aprecio a Carrie Mullen, mi actual editora, quien al final concluyó el proyecto después de que Janaki dejara la editorial. Finalmente, a mi familia y amistades, a quienes impuse extrañas y en ocasiones «ininteligibles» preguntas de manera constante: gracias por vuestra resiliencia. He dedicado el libro a mis retoños, quienes soportaron demasiado y tuvieron que arreglárselas para nacer y crecer

en medio del proceso de escritura de este libro interminable. Agradezco también a la gente (familiares y amistades) en Ìbàdàn, Ọ̀yọ́ y Ògbọ́mọ̀ṣọ́, quienes compartieron conmigo sus pensamientos y parte de sus vidas. *Ẹ ṣeé o, Ọlọrun yíò ṣe nínú ti yín náà. Aṣẹ o.*

Por supuesto yo y solo yo soy responsable de «lo malo» y de «lo feo», si semejante tipo de cosas se encuentran en este libro.

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

En *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, la reflexión sociológica acerca de la delicada y con frecuencia conflictiva convivencia entre los lenguajes emerge como una de las principales preocupaciones de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí. Su análisis advierte cómo el sentido del mundo yorùbá resultó notablemente trastocado como secuela del impacto del colonialismo británico durante el siglo XIX. Resultaría imposible separar la imposición del «género», como categoría lingüística, económica y cultural, de la progresiva consolidación hegemónica de las lenguas imperiales occidentales. La adecuación instantánea de diversas nociones, ideas o sustantivos sin género a los términos ingleses masculinizados y androcéntricos trasciende una simple incoherencia de traslación, para devenir en un complejo acontecimiento sociopolítico que reordenó de manera sensible las coordenadas del poder en la sociedad ọ̀yọ́-yorùbá.

Aquí, atendiendo a la exhortación que la autora realiza de manera constante a lo largo de su exposición, durante el proceso de traducción del inglés al español se recurrió a un abanico de estrategias a fin de escapar de la tentación de «denotar o connotar género» de manera incorrecta. En la mayoría de ocasiones se optó por prescindir de los artículos que podrían inducirlo de forma sutil o derivar en un falso abstracto o neutro. Así, entonces, se hablará de «aláàfin», en lugar de escribir «el aláàfin», con el

objetivo de evitar el tipo de tergiversación que Oyěwùmí denuncia, muy especialmente en el caso de categorías sociopolíticas como esta. Solo en aquellas situaciones en las que la propia argumentación así lo amerite, o en las citas de las obras de diversos historiadores decimonónicos que la autora utilizó como evidencia de la paulatina transformación androcéntrica de la lengua yorùbá, se ha utilizado de forma puntual el masculino o el femenino. También se han manejado con frecuencia estrategias del tipo «las investigadoras y los investigadores», o se han escogido sustantivos realmente neutros al género, como «criatura» o «retoño», por poner un ejemplo. A lo largo del texto abundan palabras, frases y párrafos escritos en yorùbá que se han transcrito de manera fiel de la obra original, prestando especial atención al cuidado de la ortografía de este idioma.

La autora recurrió a una extensa bibliografía de la que en muchas ocasiones aún no existe traducción en español. En aquellos casos en que se ha podido localizar una versión en este idioma, se han copiado de manera literal los pasajes de interés y se ha indicado en una nota al pie de página los datos de la fuente consultada. En el resto de ocasiones, la traducción es propia. A lo largo del texto aparecerán numerosos tecnicismos o neologismos comunes a la jerga de las ciencias sociales y los estudios feministas del género, cuya traducción del inglés presentaba ciertas complicaciones. En el caso de los conceptos más complejos, la adaptación al español está acompañada de una breve justificación en forma de nota al pie de página.

Negociar la traducción más adecuada del subtítulo del libro, «Making an African Sense of Western Gender Discourses», requirió varias horas de análisis y reflexión. Aunque a lo largo del texto original aparezca unas cuantas veces, en dicha oración la palabra «sense» cumple un papel importante que está expresando la complejidad y multidimensionalidad de la crítica que representa «la invención de las mujeres». En inglés, esta voz alude de manera simultánea a varios significados que caracterizan el análisis planteado por la autora, y que se van revelando, implícita o explícitamente, desde el principio hasta el final. Así pues, *sense* como «interpretación» o «comprensión», y a la vez «juicio,

dictamen, opinión emitida de manera cuidadosa, reflexiva y con la autoridad y competencia suficiente para hacerlo» y, finalmente, *sense* como los «sentidos de la percepción que integran la experiencia», acepción que la autora desarrolla con amplitud en el primer capítulo, cuando afirma que el pensamiento yorùbá florece de una combinación de «sentidos», anclados en una ligera predominancia de la escucha, en contraste con la epistemología occidental, orientada casi en exclusiva por la vista. El español carece de una palabra que cumpla, siquiera de manera aproximada, una función similar. Fue necesario explorar otras vías para abordar la traducción, eligiendo la palabra «perspectiva» para evocar la multiplicidad de significados de la oración en inglés: perspectiva como un «enfoque o resolución que implica una combinación de razón, experiencia y emociones» y, también, como «actitud y posicionamiento», tal como lo realiza la autora mediante su argumentación.

Esta traducción al español ha sido posible gracias a la participación de muchas voluntades. Una temprana versión del documento fue revisada y comentada a conciencia por distintas personas a lo largo de Abya Yala. Del capítulo segundo se ocupó Yuderkys Espinosa Miñoso, del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, GLEFAS; María Teresa Garzón, del CESMECA-UNICACH, GLEFAS y Comando Colibrí, hizo lo propio con el capítulo tercero, además de ocuparse de la corrección de estilo. Ambas fueron parte del diálogo y debate surgidos a raíz de la interpretación del subtítulo. Alberto Muñoz tuvo a su cargo el cuarto capítulo y Agustina Veronelli, de la Universidad de Buenos Aires, trabajó en el quinto. Gracias a sus advertencias y observaciones, la traducción ganó en calidad y en rigor. Su colaboración resultó fundamental.

Un agradecimiento sincero para quienes mediante sus opiniones en aspectos técnicos y legales ayudaron a completar la tarea. Las sugerencias y consejos de María Lugones, de la Universidad de Binghamton (Nueva York), Roxana Reyes Rivas, feminista y docente del Instituto Tecnológico de Costa Rica, y Karla Cerriteño Chávez, de la Escuela Nacional de Estudios Superiores de Morelia, Michoacán, en México, permitieron pulir el trabajo

hasta su versión definitiva. En el trayecto final, Magaly Orenday Tapia, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, brindó asesoría de manera continua y paciente.

Alejandro Montelongo González

NOTA SOBRE LA ORTOGRAFÍA

El yorùbá es un lenguaje tonal, con tres niveles tonales subyacentes para vocales y silábicas nasales: el tono más bajo está señalado con un acento grave, el intermedio no se marca y el tono más alto se indica con un acento agudo. He usado acentos tonales y subíndices de señalización (ẹ, ọ, ṣ). Algunas sílabas requieren dos tildes, como en mi último nombre, Oyěwùmí, donde un acento agudo se une con uno grave encima de la *e* para formar una *v*. Como indica el subíndce: la *ẹ* será aproximadamente equivalente a la *e* en la palabra inglesa *yet*; la *ọ* será muy cercana al sonido de la *o* en *dog* y la *ṣ* se asemeja al sonido inglés *sh*. He usado signos tonales en las palabras yorùbá que son parte de mi texto, aunque muchos nombres yorùbá han quedado sin marcas, en especial de investigadores e investigadoras, porque en este punto la tendencia ha sido menospreciar las tildes en los lenguajes africanos. Sin ellas, dichas palabras no tendrían sentido.

Nota editorial

Quienes leen habitualmente nuestros libros notarán ciertos cambios en las tipografías. Para esta edición, hemos buscado una tipografía que, a la vez que permitiera una lectura agradable, se adaptara fielmente a la grafía yorùbá.

Como evidencian las notas anteriores, esta edición viene precedida de un minucioso y cuidado trabajo colectivo previo, al que han contribuido numerosas personas, y muy en particular el traductor Alejandro Montelongo, la editora María Teresa Garzón y la coordinadora y supervisora Yuderkys Espinosa, así como el respaldo de todo el colectivo GLEFAS. La presente edición se ha hecho intentando mejorar algunos aspectos pero respetando al máximo esa tarea. Considerando nuestro trabajo como un eslabón más de una sucesión de aportaciones colectivas, nos gustaría transmitir nuestro reconocimiento a quienes nos precedieron en la edición y la difusión inicial de este texto.

PREFACIO

Este libro aborda la transformación epistemológica derivada de la imposición de las categorías occidentales de género en el debate sobre Yorùbá. Reconociendo la evidente fundamentación epistemológica del conocimiento cultural, la primera tarea del estudio será comprender las bases epistemológicas tanto de la cultura yorùbá como de la occidental. Se trata de una labor arqueológica, en cuanto que se preocupa por dejar al descubierto las suposiciones más básicas y ocultas, haciendo explícito lo que simplemente ha estado implícito y desenterrando las conjeturas subyacentes dispensadas en las teorías y conceptos de investigación. Solo cuando se exponen tales supuestos se puede debatir con ellos y desafiarlos. Este libro no trata sobre la llamada «cuestión de la mujer». La cuestión de la mujer es un tema de extracción occidental —un legado de la antigua somato-centralidad de esta tradición de pensamiento—. No es un problema de la gente indígena yorùbá, sino un asunto importado. Si se ha vuelto relevante en los estudios yorùbá, entonces será necesario dar cuenta de la historia del proceso que lo hizo posible. Y este estudio devino parte de dicha historia. Cuando empecé la investigación, creí que me sería posible realizar un estudio de género en la comunidad yorùbá contemporánea que pudiese abordar la cuestión desde una perspectiva local. Muy temprano me pareció obvio que, debido a que la práctica académica descansa en teorías disciplinarias y en debates conceptuales originados y

definidos por Occidente, muchas de las preguntas que conformaban al principio el proyecto de investigación no emergían (y no podrían hacerlo) desde las condiciones locales. Aun así, estaba convencida de que, durante el proceso, el obstáculo podría superarse. Conforme se desenvolvía el trabajo y complejizaba mi pensamiento, me di cuenta de que la categoría fundamental «mujer» —elemental en los discursos occidentales de género— simplemente no existía antes de que la tierra Yorùbá sostuviera contacto con Occidente. No había semejante grupo preexistente caracterizado por intereses, deseos o posiciones sociales compartidas. La lógica cultural de las categorías sociales de Occidente está basada en una ideología del determinismo biológico: la idea de que la biología provee la base para la organización del mundo social. Así, en realidad, esta lógica cultural es una «bio-lógica». La categoría social «mujer» se basa en el tipo de cuerpo y está elaborada en relación y en oposición con otra categoría: «hombre»; en ese sentido, la presencia o ausencia de ciertos órganos determina la posición social. No sorprende entonces que la socióloga feminista Dorothy Smith señale que en las sociedades occidentales «el cuerpo del hombre da credibilidad a sus afirmaciones, mientras que a las de la mujer su cuerpo se las resta».[1] Judith Lorber también advierte la profundidad y omnipresencia de las ideas de la biología en el ámbito social cuando escribe que «el género está tan generalizado en nuestra sociedad (occidental) que su reproducción en nuestros genes se da por supuesta».[2] Debido a lo anterior, resulta obvio que si alguien quiere aplicar esta «bio-lógica» occidental al mundo social yorùbá (es decir, el uso de la biología como ideología que organiza el mundo social), primero tendrá que inventar la categoría «mujer» como parte del debate.

La afirmación de que la «mujer» no existía en las comunidades yorùbá como una categoría social no debe interpretarse como una hermenéutica antimaterialista, una especie de

1. Dorothy E. Smith: *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987, p. 30.
2. Judith Lorber: *Paradoxes of Gender*, Yale University Press, New Haven, 1994, p. 13.

deconstrucción posestructuralista acerca de la desintegración del cuerpo. Nada de eso —el cuerpo fue (y sigue siendo) muy material en las comunidades yorùbá—. Pero antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura yorùbá, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social. Sin embargo, la mayoría de los estudios académicos sobre Yorùbá han supuesto que el «raciocinio corporal» estaba presente en la cultura indígena.[3] Asumieron la universalidad de los constructos occidentales, lo cual condujo a la utilización acrítica de esas categorías basadas en el cuerpo para la interpretación de la antigua sociedad yorùbá y durante el periodo contemporáneo.

En consecuencia, al analizar cómo y por qué se creó el género en la sociedad yorùbá (y, de hecho, en otras sociedades africanas contemporáneas), el papel e impacto de Occidente será de una extrema importancia, no solo porque la mayoría de las sociedades africanas estuvieron bajo dominio europeo al final del siglo XIX, sino también por la permanente preponderancia de Occidente en la producción de conocimiento. En términos históricos y contemporáneos, la creación, constitución y producción de conocimiento en los Estudios Africanos ha permanecido bajo la prerrogativa de Occidente. Por lo tanto, el raciocinio corporal y la bio-lógica desprendida del determinismo biológico inherente al pensamiento occidental se impusieron a las sociedades africanas. La presencia de los constructos de género no puede separarse de la ideología del determinismo biológico. Las teorías y esquemas conceptuales occidentales se han extendido tanto que la mayoría de investigadores e investigadoras, inclusive de origen africano, los utilizan de forma incuestionable.

Este libro fue consecuencia de la comprensión del predominio occidental en los Estudios Africanos. Dicha comprensión hizo necesario emprender una revaloración de los conceptos que apuntalan el debate, tomando en deliberada consideración las experiencias africanas. Evidentemente, todos los conceptos

3. En el original, «body-reasoning». (*N. del T.*)

contienen su propio bagaje cultural y filosófico y muchos de ellos se convierten en distorsiones ajenas cuando se aplican en culturas distintas de las cuales provienen. Así, como un primer paso orientado al mapeo de la lógica cultural en una sociedad africana como la yorùbá, tenían que ser desembaladas las categorías conceptuales y formulaciones teóricas derivadas de las experiencias occidentales.

Después de estas consideraciones, descubrí que ya no me era posible hacer un estudio de «género» (una categoría concebida de forma biológica) en una localidad yorùbá; primero tuve que escribir una historia de los debates de género en los estudios yorùbá. Me llegó a parecer tan obvio, haciendo una analogía con la explicación de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad, que la historia del género —es decir, la historia de lo que en el discurso académico funciona como un campo específico de verdad— debía escribirse primeramente desde el punto de vista de la historia de los discursos.[4] Más aún, debía emprenderse un análisis de algunas de las reorganizaciones materiales que tuvieron lugar como resultado de la colonización británica. Pero mi explicación no se agota en el periodo formal de la colonización. Yo planteo que la fase del comercio esclavista transatlántico es una parte integral del proceso. No hay razón lógica para separar ambas etapas en la historia yorùbá. Fueron un solo proceso lógico desplegado a lo largo de varios siglos. Si no se pone atención en el predominio material planetario de Occidente, no puede haber una explicación comprensiva de su permanente hegemonía en la producción de las ideas y del conocimiento. Por lo anterior, este también es un estudio de sociología del conocimiento.

Por lo tanto, se busca documentar cómo y por qué se implantó el género en la sociedad yorùbá del suroeste de Nigeria (colonizada formalmente por los ingleses de 1862 a 1960) y de qué manera este se constituyó como una categoría fundamental en la

4. Michel Foucault: *The History of Sexuality. An Introduction. Vol. 1*, Random House, Nueva York, 1990, p. 69. [Hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Vol. 1*; *El uso de los placeres. Vol. 2*; *La inquietud de sí. Vol. 3*; Siglo XXI, México, 1990, pp. 86-87.]

investigación académica. La pregunta principal es la siguiente: ¿cuáles son las relaciones entre, por un lado, las distinciones bioanatómicas y las diferencias de género como parte de la realidad social y, por otro lado, los constructos de género como un algo que quien observa introduce en una situación concreta?

En este estudio, realizo una exploración acerca de los modos mediante los cuales los presupuestos occidentales de las diferencias sexuales se utilizan para interpretar la sociedad yorùbá, creando así un sistema local de género. Mi análisis desafía varias ideas, algunas ya mencionadas, comunes a muchas publicaciones feministas occidentales:

1. Las categorías de género son universales y atemporales y han estado presentes en cada sociedad en todos los tiempos. Con frecuencia, la idea se expresa en un tono bíblico, como si se sugiriera que «en el principio fue el género».
2. El género siempre sobresale como principio organizativo fundamental de todas las sociedades. El género está por doquier en cualquier sociedad dada.
3. Existe una categoría esencial, universal, «mujer», caracterizada por la uniformidad social de sus integrantes.
4. La subordinación de las mujeres es universal.
5. La categoría «mujer» es precultural, inamovible en el tiempo histórico y en el espacio cultural y antitética a otra categoría inalterable —«hombre»—.

Yo planteo que tales suposiciones derivan del hecho de que en las sociedades occidentales los cuerpos físicos *siempre* son cuerpos sociales. En consecuencia, no hay una distinción real entre sexo y género, a pesar de los esfuerzos de las feministas por distinguirlos. En Occidente, las categorías sociales tienen una larga historia de encarnamiento[5] y, por lo tanto, de engeneramiento.[6] Según la antropóloga Shelly Errington, «el Sexo (con

5. En el original, «embodied». (*N. del T.*)
6. En el original, «gendered». Sobre las implicaciones del término, María Lugones y Pedro Di Pietro comentan: «*Gendered*, en inglés, hace referencia a la

S mayúscula) es el sistema de género de Occidente». Continúa: «pero el Sexo no es la única forma de clasificar los cuerpos humanos, ni el único modo de significar el sexo. Alguien podría imaginar fácilmente lógicas y clasificaciones culturales distintas para las categorías de género, diferentes escenarios que a su vez tomen en consideración la evidencia ofrecida por nuestros cuerpos».[7]

El caso yorùbá suministra uno de dichos escenarios. Y, más aún, demuestra que el cuerpo humano no necesita ser engenerado para constituirse o ser visto en cada ocasión como indicio de clasificación social. En la sociedad yorùbá precolonial, el tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social: la posición social de machos y hembras no dependía de su distinción anatómica. El orden social requirió de una cartografía diferente y no de un mapa de género basado en la presuposición de la biología como el fundamento de la clasificación social.

Uso los conceptos de «sexo» y «género» como sinónimos. Sin embargo, en consideración con la sociedad yorùbá del periodo

negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a la masculinidad y a la femineidad. La asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género forman parte de tal negociación. El término "engenerar" no forma parte del léxico de la Real Academia Española. Sin embargo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y de la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en Latinoamérica, el término "engenerar" se comenzó a utilizar, de diversas formas, a mediados de los noventa. En particular, el uso se ligó, en un primer momento, a la recepción de los trabajos del feminismo posestructuralista anglosajón y europeo. Sirvió, en ese contexto, para dar cuenta de los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés, *gender* (en su acepción verbal) y *engender*. Recientemente, también ha sido adoptado para señalar la posibilidad de interrogar algún aspecto de la realidad social, y/o institucional, desde el andamiaje epistemológico de "la teoría feminista". Este último uso, por ejemplo, se encuentra en el trabajo de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003)». Otras alternativas son «generado» y «generizado». Véase nota de traducción en Lugones, «Colonialidad y género», *op. cit.*, p. 86. (*N. del T.*)

7. Shelly Errington: «Recasting sex, gender, and power», en Jane Atkinson y Shelly Errington (eds.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*, Universidad de Stanford, Stanford, 1990, p. 33.

precolonial, he acuñado los términos «sexo anatómico», «macho anatómico» y «hembra anatómica» para enfatizar la postura no engenerada[8] con respecto a la relación entre el cuerpo humano y los roles, posiciones y jerarquías sociales. En algunos párrafos he acortado dichos términos como «anasexo», «anamacho» y «anahembra». Mi intención al calificarlos con «anatómico» (o «ana-») ha sido mostrar que las distinciones yorùbá fueron superficiales y no presuponían ninguna dimensión social jerárquica, como sucede en Occidente (las categorías sociales occidentales derivan en esencia de la percepción de un dimorfismo sexual del cuerpo humano). Simple y sencillamente, el género no era inherente a la organización social humana.

Aunque la lógica cultural yorùbá precolonial no utilizó el cuerpo humano como la base del rango social (en la sociedad yorùbá bajo ninguna circunstancia un macho era, de forma inherente, superior a una hembra en virtud de su tipo de cuerpo), la sociedad estaba organizada de forma jerárquica, desde la gente esclavizada hasta quienes gobernaban. El rango de las personas dependía primera y principalmente de la senioridad,[9] la cual se definía por lo general basándose en la edad relativa. Otra diferencia fundamental entre las categorías sociales yorùbá y las occidentales es la naturaleza altamente situacional de la identidad social yorùbá. Antes de la sostenida intromisión de las categorías occidentales, en la sociedad yorùbá las posiciones sociales

8. En el original, «nongendered». (*N. del T.*)
9. En el original, «seniority». En comunicación personal del 29 de septiembre de 2014, Alberto Muñoz argumentó que «ancianidad» sería la traducción correcta del término: «[para] el maestro Turpana, *seniority* proviene del latín *senex* que es igual a "viejo, anciano, senectud"». Rita Segato, en «Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yorùbá» (*Estudios Afro-Asiáticos*, año 25, n.º 2, 2003, pp. 333-363), tradujo el término como «senioridad», enfatizando la dimensión de mayoridad por edad relativa como eje articulador de la jerarquía social en la vida cotidiana. Se eligió esta última opción considerando que dicha dimensión de mayoridad, como se verá sobre todo en el segundo capítulo, que involucraba al conjunto de la comunidad y no solo a las personas ancianas, expresa más adecuadamente el carácter de las relaciones sociales al que alude la doctora Oyěwùmí. (*N. del T.*)

de la gente cambiaban de manera constante en función de con quiénes se interactuaba; entonces, la identidad social era relacional y no esencialista. Por contraste, en muchas sociedades occidentales, machos y hembras tienen identidades de género derivadas de la interpretación de sus anatomías; por eso mujeres y hombres se esencializan. En las culturas occidentales, dichas identidades de género esencialistas atañen a todas las responsabilidades sociales, sin importar cuán lejanas sean respecto a los temas reproductivos. El clásico ejemplo es que, por muchos años, las mujeres no votaban por el solo hecho de ser mujeres. Otro ejemplo es la engenerización de las profesiones, hasta el punto de que los léxicos profesionales contienen frases como «mujer piloto», «mujer presidente» y «profesora emérita», como si cualquier cosa hecha por mujeres en dichas ocupaciones fuera distinto a lo hecho por hombres en las mismas profesiones.

A la luz de lo anterior, argumentaré que la atención puesta por las investigadoras feministas en la situación de las mujeres —énfasis que presupone la existencia de «mujeres» como una categoría social entendida siempre como menos poderosa, en desventaja, controlada y definida por hombres— puede conducir a serias confusiones cuando se aplica a la sociedad yorùbá.[10]

De hecho, mi argumento central es que en dicha sociedad no había «mujeres» —en un sentido estrictamente engenerado—. Una vez más, el concepto «mujer», tal como se usa y aplica en las investigaciones, deriva de la historia y de la experiencia occidentales, una historia enraizada en discursos filosóficos sobre las distinciones entre cuerpo, mente y alma y en ideas sobre el determinismo biológico y los vínculos entre el cuerpo y lo «social».

La tierra Yorùbá abarca un área muy amplia y, a pesar de factores homogéneos como el idioma y las recientes experiencias históricas, pueden apreciarse algunas especificidades institucionales y culturales significativas en localidades concretas. Por

10. Para una historia del surgimiento y de los cambios en la categoría «mujeres» en Inglaterra, véase Denise Riley: *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1988.

ejemplo, Ondo y un buen número de sistemas de gobierno orientales de la tierra Yorùbá manifiestan especificidades culturales con respecto a la cultura ọ̀yọ́-yorùbá. Entonces necesitaré delimitar el área que estudiar para lograr mi cometido. Mi unidad primaria de análisis será la cultura ọ̀yọ́-yorùbá. Es decir, debe destacarse que dichas especificidades culturales locales fueron más acentuadas antes de los cambios de gran alcance ocurridos en la guerra civil y en los periodos coloniales y posteriores al siglo XIX. Debido a que la meta de mi investigación consiste en aprehender a grandes rasgos los radicales cambios institucionales introducidos con la dominación europea, en algunos casos será sensato ampliar mi perspectiva más allá de la cultura ọ̀yọ́-yorùbá. Deseo añadir aquí que para mi estudio el idioma es central y estoy comprometida con la lengua yorùbá tal como es hablada por la gente ọ̀yọ́.[11]

Aunque resulte obvio que los hallazgos de este estudio son aplicables a algunas otras sociedades africanas, dudaría en emplearlos abiertamente, en primer lugar porque no quiero caer en la trampa común de borrar una multitud de culturas africanas haciendo generalizaciones gratuitas, un proceso que deriva en una homogeneización injustificada. El borrado de las culturas africanas, grave defecto de muchos estudios sobre África, motiva mi esfuerzo por no hacer una argumentación fácil sobre este continente a partir de un ejemplo yorùbá. Hay dos maneras comunes de subestimar las culturas africanas, incluso en los estudios que en apariencia tratan sobre ellas. La primera es la imposición acrítica de categorías conceptuales y teorías supuestamente objetivas, cuyo origen y constitución se limitan a la cultura occidental. La segunda es lo que llamo la «teoría revoltijo» de África —resultado de la desenfrenada homogeneización de las culturas africanas, aun cuando resulte obvio que estas no comparten instituciones o historias—. No hay duda de que la gente africana tiene muchas cosas en común y que es posible hacer algunas generalizaciones. Pero debe tenerse mucho cuidado al

11. El yorùbá común que se habla en la actualidad deriva, sobre todo, del idioma ọ̀yọ́.

decidir cómo elaborar dichas afirmaciones y hasta qué nivel pueden aplicarse, dada la escasez de estudios detallados, contextualizados históricamente y al tanto de la realidad cultural de muchas sociedades africanas.

Otro centro de interés de este trabajo será historizar[12] y explicar el androcentrismo en el estudio de la historia y la cultura yorùbá. La presuposición de muchos textos acerca del privilegio masculino en aspectos de la vida yorùbá contemporánea es cuestionada, dada la evidencia de que no siempre fue así. Planteo además que aunque la dominación masculina esté presente en la investigación y en la literatura popular sobre Yorùbá, a dicha dominación no puede concedérsele el mismo grado en todos los lugares, instituciones o situaciones, ni en el pasado ni en la actualidad. Por ejemplo, en 1996, había en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ dos *baálẹ̀* femeninas (lideresas de aldea). Esas mujeres abanderaban el legado familiar de autoridad. Tuve el privilegio de realizar una serie de entrevistas con una de ellas —Baálẹ̀ Máyà (véase el capítulo 3)—. Lo extraordinario es que ninguna recibió la atención pública que merecían, incluso en la era de las conferencias internacionales de las mujeres —el énfasis se puso de manera errónea en una tradición que victimiza a las mujeres—.

El grado en el que la jerarquía de género se manifiesta en la actualidad en las instituciones estatales difiere del grado en que se muestra en la familia o en las religiones indígenas. Cuán extendida está, cuán profunda es, entre qué grupos sociales, y cuándo y dónde se manifiesta son temas empíricos que requieren investigación, no conjeturas incuestionables. Un asunto relacionado es que quienes hacen investigación presuponen que las «costumbres» con las que se topan hoy en día están enraizadas sin duda en tradiciones antiguas. Yo sugiero que no debe asumirse dicha atemporalidad puesto que algunas de ellas son «nuevas tradiciones».

Otro tema, que también se mencionó antes, es el papel de la Academia en el proceso de creación del género. Argumento que los

12. En el original, «historicize». Término común del vocabulario académico para aludir al contexto o a la trayectoria histórica de los hechos sociales. (*N. del T.*)

conceptos y las formulaciones teóricas tienen límites culturales y que, en el proceso de investigación, los propios investigadores e investigadoras no registran u observan simplemente, también participan. Planteo por lo tanto que incluso cuando investigadoras e investigadores africanos buscan validar la especificidad de la experiencia africana, lo hacen desde dentro del armazón de categorías de conocimiento producidas de forma eurocéntrica. Así que aunque los orígenes del raciocinio corporal se localicen en el pensamiento europeo, su influencia está por doquier, incluyendo la variedad de disciplinas de los Estudios Africanos. Con el solo hecho de analizar una sociedad particular con constructos de género, quienes investigan crean categorías de género. Para decirlo de otra forma: al escribir sobre cualquier sociedad desde una perspectiva de género, investigadoras e investigadores necesariamente inscriben el género en dicha sociedad. El género, como la belleza, con frecuencia está en la mirada de quien observa. La idea de que al manejar constructos de género se contribuye de manera inevitable a su creación resulta evidente en la afirmación de Lorber según la cual: «la paradoja suprema del género es que para desmantelarlo como institución, primero debes hacerlo muy visible».[13] En la práctica el proceso de visibilizar el género es, además, el proceso de su creación.

Es así que la Academia está implicada en el proceso de creación del género. En un estudio histórico de la sociedad zulú en el sur de África, Keletso Atkins se opone a las investigaciones que por modismo teórico imponen constructos de género de forma descontextualizada. Resumiendo varios textos históricos zulúes, Atkins refiere:

> *Podemos decir, hasta cierto punto, que dichos episodios no se hacen inteligibles relacionándolos con los conceptos de moda en la actualidad. En los susodichos textos no hay alusiones a relaciones de género; en ningún lugar ocurre un debate definiendo tareas que pudieran incluirse en el ámbito*

13. Lorber, *Paradoxes of Gender, op. cit.*, p. 10.

> *del trabajo de las mujeres. Insisto, entonces, en que vincular a cualquier precio los acontecimientos como algo relativo a temas de género puede hacer malinterpretar groseramente los pasajes, asignándoles una intención que nunca tuvieron.*[14]

El presente estudio presta atención a lo inconveniente de interpretar «hechos biológicos» y «evidencia estadística» fuera del marco cultural de referencia del que derivan. No se exagera al decir que para los Estudios Africanos debería ser esencial a la investigación una cuidadosa evaluación de la genealogía de conceptos y formulaciones teóricas. En la iniciativa investigativa me inclino básicamente por una interpretación cultural, dependiente del contexto de la realidad social. Este incluye la identidad social de quien investiga, la ubicación espacial y temporal de la investigación y los debates en la bibliografía académica. Está también, desde luego, la cuestión fundamental de la relación entre la investigación y la realidad social, un problema importante dadas las torcidas políticas de investigación —en particular en los estudios de mujeres—.

Los vínculos entre identidad social, experiencias personales y la naturaleza y perspectiva de la propia investigación son complejos; por ello, las relaciones son con frecuencia impredecibles y no lineales. Sin embargo, a pesar de los numerosos tratados posmodernistas que deconstruyen las identidades sociales, deseo reivindicar que soy yorùbá. Nací en una gran familia y los vaivenes de muchas de mis relaciones constituyeron una introducción importante a los modos de vida yorùbá. En 1973, mi padre ascendió al trono y se convirtió en *ṣọ̀ún* (monarca) de Ògbọ́mọ̀sọ́, un gran sistema de gobierno de Ọ̀yọ́-Yorùbá, con cierta trascendencia histórica. Desde entonces y hasta el presente, *ààfin ṣọ̀ún* (el palacio) ha sido el lugar al que llamo mi hogar. He escuchado a diario los tambores y *oríkì* (alabanzas poéticas) de mis ancestros y ancestras,

14. Keletso Atkins: *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*, Heinemann, Londres, 1993, p. 67.

declamadas al pie de la letra por las reinas madres como saludos para quienes integraban la familia, mientras pasábamos por *saarè* —el patio donde enterramos a monarcas que han muerto—. Nuestros ancestros y ancestras aún nos acompañan.

El palacio enlaza la vieja ciudad, totalmente rodeada por los dos mercados (Ọjà Igbó y Ọjà Jagun), que se llenan de gloria durante la noche. El *ààfin ṣọ̀ún* es el centro de los rituales cotidianos y de un continuo torrente de personas que vienen a rendir homenaje y a compartir sus historias heterogéneas con mi padre y mi madre. Pasar algún tiempo con mi madre, Ìgbàyílolá (*olorì* o real esposa) cuya «corte» es la primera escala para la mayoría de *ará ìlú* (población urbana), añadió otro punto de ventaja desde el cual mirar este mundo dinámico. Todos esos eventos me proveyeron abundantes oportunidades para observar y reflexionar sobre los aspectos personales y públicos de esta cultura viva.

Los festivales anuales, como Egúngún, Ọ̀ọ̀lẹ̀ e Ìgbẹ́, me enseñaron a reconocer la continuidad cultural haciéndome apreciar las instituciones indígenas, aun en medio de cambios espectaculares. Durante el festival Ọ̀ọ̀lẹ̀, se realiza el Egúngún (baile de máscaras) de las cinco ramas de la familia real. Quiero creer que todos esos acontecimientos y procesos fueron significativos y dieron forma a mis opiniones y a algunas de las preguntas con las que trato en este libro. No debería dejar de recalcar en este recuento las contribuciones y conversaciones que sostuve, en el transcurso de los muchos años de esta investigación, con parientes, hermanas y hermanos mayores y menores, las muchas madres y padres del palacio y mi familia en general.

El capítulo 1 revisa el enraizamiento del pensamiento social occidental en la biología, utilizando el cuerpo como fundamento del orden social. También examina el predominio de Occidente en la constitución del saber sobre África y las implicaciones de esta posición privilegiada como punto de referencia en los Estudios Africanos. El capítulo 2 examina la sociedad ọ̀yọ́-yorùbá en sus propios términos, es decir, con la plena conciencia de que la observación de dicha sociedad a través de los lentes de género de Occidente provoca una percepción distorsionada. El capítulo 3 habla de cómo investigadoras e investigadores aplican paradigmas

occidentales de género en su propio trabajo sobre África y cómo utilizan la historia popular del Viejo Estado Ọ̀yọ́ como un punto de acceso al problema de la reconstrucción del pasado y del engeneramiento de la historia.[15] El capítulo 4 analiza la colonización como un proceso multifacético que estimuló la institucionalización de las categorías de género en la tierra Yorùbá. El capítulo 5 se pregunta sobre el impacto del bilingüismo yorùbá/inglés en la sociedad yorùbá y la traducción de la oratura[16] yorùbá al inglés, considerando que a diferencia del yorùbá, el inglés es un lenguaje con especificidad de género. De esta manera se problematiza el mundo en el que hoy vivimos, que alternadamente es multicultural y monocultural. De algún modo este libro tiene la intención de plantear muchas preguntas, aunque solo responde unas cuantas; ciertos problemas empíricos solo podrán resolverse en investigaciones futuras. Mi esperanza es que las afirmaciones realizadas y las preguntas planteadas produzcan debate e investigación sobre las sociedades africanas que cuestionen de forma consciente los presupuestos arraigados en la investigación académica.

15. Para una descripción del término «Viejo Ọ̀yọ́», véase el capítulo 2, nota 1.
16. En el original, «orature». En el capítulo 5, la autora contextualizará el significado del término, característico de los Estudios Africanos. Se ha optado por traducirlo como «oratura» gracias a lo encontrado por Agustina Veronelli en un ensayo de Raquel Gutiérrez Sebastián: «Pereda y el cuento popular. El costumbrismo y la reinvención de la tradición oral», Universidad de Cantabria, bit.ly/3FXlQzK. (*N. del T.*)

LA VISUALIZACIÓN DEL CUERPO

TEORÍAS OCCIDENTALES Y SUJETOS AFRICANOS

Durante siglos la idea de que la biología marca el destino —o, mejor aún, que el destino es biológico— ha sido esencial en el pensamiento occidental.[1] Sin importar si se aborda la cuestión sobre quién es quién en la polis de Aristóteles o quién es pobre en Estados Unidos en el reciente siglo XX,[2] la noción de que la diferencia y la jerarquía social tienen un sustrato biológico sigue gozando de credibilidad incluso entre científicos y científicas sociales, aunque afirmen que su explicación de la sociedad humana difiere de la terminología genética. En Occidente, las explicaciones biológicas parecen tener prioridad sobre otras alternativas de explicación de las diferencias de género, raza o clase. La diferencia se entiende como degeneración. Al trazar la genealogía de la idea de degeneración en el pensamiento europeo, J. Edward Chamberlain y Sander Gilman enfatizan la forma en que se utilizó para definir ciertos tipos de diferencia, en particular en el siglo XIX: «Al principio, la degeneración abarcó simultáneamente dos ideas de diferencia, una científica —la desviación respecto a un tipo original— y otra

1. Compárese el uso de Thomas Laqueur: «Destiny is anatomy», que es el título del capítulo 2 de su obra *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990. [Hay trad. cast.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.]
2. Elizabeth Spelman: *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminism Thought*, Beacon Press, Boston, 1988, p. 37.

moral, la desviación de una norma de conducta. Pero ambas son en esencia la misma noción de una caída en desgracia, *la desviación de un tipo original*».[3] Por lo tanto, para quienes ocupaban posiciones de poder resultó imprescindible imponer la superioridad biológica como un medio para ratificar su privilegio y dominio sobre «Otros» u «Otras». La diferencia se entendió como inferioridad genética y esta inferioridad, a su vez, como la razón efectiva de las situaciones de desventaja social.

De esta representación emerge un concepto de sociedad constituida por cuerpos y como cuerpos —masculinos, femeninos, judíos, arios, negros, blancos, ricos, pobres—. Aquí manejo dos acepciones de la palabra «cuerpo»: la primera, como una metonimia de la biología, y la segunda, que enfatiza el auténtico carácter físico que ocupa en la cultura occidental. Haré referencia tanto al cuerpo material como a las metáforas del cuerpo.

Al cuerpo se le otorga una lógica propia. Se cree que con solo mirar a una persona pueden inferirse sus creencias y posición social. Como señala Naomi Scheman en su análisis sobre la comunidad política en la Europa premoderna:

> *Los modos en que la gente identificaba su lugar en el mundo se vinculaban con sus cuerpos y con las historias de sus cuerpos y al violarse las prescripciones de dichas posiciones, los cuerpos eran castigados, con frecuencia de forma dramática. Cualquier posición en la comunidad política era tan natural como la ubicación de los órganos del cuerpo y el desorden político [era] tan antinatural como la alteración o el desacomodo de dichos órganos.*[4]

Del mismo modo, Elizabeth Grosz hace una acotación sobre lo que llama «la intensidad» del cuerpo en las sociedades occidentales modernas:

3. J. Edward Chamberlain y Sander Gilman: *Degeneration. The Darker Side of Progress*, Columbia University Press, Nueva York, 1985, p. 292.
4. Naomi Scheman: *Engenderings. Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*, Routledge, Nueva York, 1993, p. 186.

> *Nuestras formas corporales [occidentales] se consideran expresiones de un interior y no simples inscripciones en una superficie homogénea. Al construir el alma o la psique por sí mismo, el «cuerpo civilizado» forma fluidos libidinales, sensaciones, experiencias e intensifica las necesidades, los deseos...* El cuerpo se convierte en un texto, en un sistema de signos que descifrar, que leer e interpretar. La ley social está encarnada, «corporalizada»; correlativamente los cuerpos son textualizados, leídos por otros como expresión de una materia psíquica interna. *Un depósito de inscripciones y mensajes entre los límites externos e internos [del cuerpo] [...] produce o elabora los movimientos corporales en «conducta», [adquiriendo] entonces significados interpersonales y sociales identificables y funciones al interior del sistema social.*[5]

Ya que el cuerpo es la piedra angular en que se funda el orden social, siempre se mantiene *a la vista* y *en la vista*. Por definición invita a *mirarlo fijamente*, a contemplar la diferencia, a considerar la diferenciación; e, históricamente, la diferenciación de género ha sido la más constante. Frases como «el cuerpo social» o «el cuerpo político» no solo son metáforas, puesto que tienen un significado literal. No sorprende entonces que cierta clase de cuerpos tuvieran que ser eliminados cuando el cuerpo político de la Alemania nazi necesitó una purificación.[6]

La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista.[7] La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño craneal atestigua los poderes atribuidos

5. Elizabeth Grosz: «Bodies and knowledges. Feminism and the crisis of reason», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, Nueva York, 1993, p. 198. El énfasis es mío.
6. Scheman, *Engenderings...*, *op. cit*.
7. Para una explicación de la importancia de la vista en el pensamiento occidental, véanse, por ejemplo, Hans Jonas: *The Phenomenon of Life*, Harper & Row, Nueva York, 1966; Donald Lowe: *History of Bourgeois Perception*, Chicago University Press, Chicago, 1982. [Hay trad. cast.: *Historia de la percepción burguesa*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1986.]

al «vidente». La contemplación invita a diferenciar. Por lo tanto, distintas aproximaciones a la comprensión de la realidad implicarán diferencias epistemológicas entre las sociedades. En comparación con la sociedad yorùbá, principal interés de este trabajo, el cuerpo tiene una relevancia exagerada en la conceptualización occidental de la sociedad. El término «visión del mundo» que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad expresa de manera adecuada la prerrogativa occidental de la dimensión visual. Pero resulta eurocéntrico utilizarlo para referirse a las culturas que quizá den prioridad a otros sentidos. El calificativo «sentido del mundo» es una alternativa más amplia para describir la concepción del mundo por parte de diferentes grupos culturales. Por lo tanto, en este estudio «visión del mundo» se aplicará en exclusiva en la descripción del sentido cultural de Occidente, y se usará «sentido del mundo» en referencia a la sociedad yorùbá y a otras culturas que puedan privilegiar otros sentidos o inclusive una combinación de ellos.

Lo anterior apenas si se corresponde con la visión común de la historia y el pensamiento social occidental. Justo lo contrario: hasta hace muy poco, la historia de las sociedades occidentales había sido presentada como un expediente de pensamiento racional en el cual las ideas se enmarcaban como agentes de la historia. Si los cuerpos terminaban por aparecer, eran representados como el lado inmoral de la naturaleza humana. El enfoque predilecto estaba en la mente, que se elevaba noblemente sobre la flaqueza de la carne. La oposición binaria entre cuerpo y mente emergió de manera muy temprana en el discurso occidental. El tan cacareado dualismo cartesiano fue solo la confirmación de una tradición en la cual el cuerpo era visto como una trampa de la que cualquier persona racional tenía que escapar.[8] De forma irónica, aun cuando el cuerpo permanecía en el centro del discurso y de las categorías sociopolíticas, muchos pensadores rechazaban su existencia para ciertas categorías de gente, siendo

8. Compárese el debate entre Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock: «The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, n.º 1, marzo de 1987, pp. 7-41.

ellos mismos la más notable. Mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta «diferente», en diversas épocas históricas, era considerada como encarnada, como dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la otredad y la otredad era un cuerpo.[9]

Al señalar la centralidad del cuerpo en la construcción de la diferencia en la cultura occidental, no se niega de manera necesaria la existencia de algunas tradiciones en Occidente que hayan intentado explicar esas diferencias utilizando criterios distintos a la presencia o ausencia de ciertos órganos: la posesión de pene, el tamaño del cerebro, la forma del cráneo o el color de la piel. La tradición marxista es especialmente notable en su empeño de enfatizar las relaciones sociales como una explicación de la desigualdad de clases. Sin embargo, la crítica de numerosas escritoras feministas que advierten del androcentrismo marxista sugiere que dicho paradigma también está enredado en la somatocentralidad occidental.[10] De igual forma, la creación de disciplinas como la sociología y la antropología, cuyo propósito es la explicación de la sociedad basándose en las interacciones humanas, pareciera sugerir el destierro del determinismo biológico del pensamiento social. Sin embargo, un

9. El trabajo de Sander Gilman es particularmente revelador sobre las concepciones europeas de la diferencia y la otredad. Véanse *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Cornell University, Ithaca (Nueva York), 1985; *On Blackness without Blacks. Essays on the Image of the Black in Germany*, G. K. Hall, Boston, 1982; *The Case of Sigmund Freud. Medicine and Identity*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1993; *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1986.

10. Véase, por ejemplo, Linda Nicholson: «Feminism and Marx», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1986; Michele Barret: *Women's Oppression Today*, New Left Books, Londres, 1980; Heidi Hartmann: «The unhappy marriage of marxism and feminism. Towards a more progressive union», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston, 1981. [Hay trad. cast.: «Un matrimonio mal avenido. Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n.º 24, 1981, pp. 85-113.]

examen más atento hace evidente que en modo alguno el cuerpo se ha desvanecido del pensamiento social, sin mencionar su papel en la constitución de la posición social. Esto puede ejemplificarse en la disciplina sociológica. En una monografía sobre el cuerpo y la sociedad, Bryan Turner se lamenta de lo que percibe como la ausencia del cuerpo en las averiguaciones sociológicas. Atribuye este fenómeno de los «cuerpos ausentes»[11] al hecho de que la sociología emergió como una disciplina que tomó el significado social de la interacción humana como su principal objeto de investigación, afirmando que el sentido de las acciones sociales jamás podrá reducirse a la biología o la psicología.[12]

Se puede concordar con Turner sobre la necesidad de separar la sociología de la eugenesia y la frenología. Sin embargo, decir que los cuerpos han estado ausentes de las teorías sociológicas es menospreciar el hecho de que los grupos sociales que son la materia de la disciplina se comprenden como esencialmente enraizados en la biología. Dichos grupos consisten en categorías basadas en la percepción de la existencia de diferencias físicas ancladas en la diversidad de cuerpos. En los Estados Unidos contemporáneos no hay escape de la biología, aun cuando sociólogas y sociólogos se ocupan de las así llamadas «categorías sociales» como clase baja, suburbano, trabajadoras, granjeros, votantes, ciudadanas y criminales (por mencionar unas pocas categorías históricas que el *ethos* cultural ha interpretado como la representación de cuerpos específicos). Si el ámbito social está determinado por el cuerpo particular que lo habita, entonces ¿cuál es el alcance real de dicho ámbito social dado que se lo concibe como biológicamente determinado? Por ejemplo, nadie que escuche el término «ejecutivo corporativo» asumiría que se trata de una mujer. Y, durante las décadas de 1980 y 1990, nadie habría asociado de forma espontánea a la gente blanca con los términos «clase

11. Bryan Turner: «Sociology and the body», en *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 31. [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1989, p. 57.]
12. *Ibid.*

marginal» o «pandillas». De hecho, si alguien creara una asociación entre los términos, sus significados tendrían que cambiar. Por lo tanto, cualquier sociólogo o socióloga que estudie dichas categorías será incapaz de eludir un insidioso biologicismo subyacente.

La omnipresencia del determinismo biológico en las explicaciones de las ciencias sociales puede demostrarse con la categoría de delincuente o perfil criminal en la sociedad estadounidense contemporánea. En un excelente estudio sobre el resurgimiento abierto del determinismo biológico en los círculos intelectuales, Troy Duster amonesta el ímpetu de muchas investigaciones que asocian la criminalidad con la herencia genética y argumenta que es posible otro conjunto de explicaciones:

> *Las interpretaciones económicas dominantes explican la tasa de criminalidad en términos de acceso al trabajo y de desempleo. Una interpretación cultural intentaría mostrar diferentes mediaciones culturales entre la policía y a quiénes se detiene por crímenes. Una interpretación política vería la actividad criminal como interpelación política o prerrevolucionaria. Una interpretación del conflicto la vería como un conflicto de intereses sobre recursos escasos.*[13]

Tomadas con superficialidad, parece evidente que cada una de estas explicaciones de la criminalidad no son biologicistas; sin embargo, en tanto la «población» o grupo social que se intenta explicar —en este caso criminales que son negros y/o pobres— se vea como la representación de un grupo genético, los supuestos subyacentes sobre la predisposición genética de una población o grupo estructurarán las explicaciones propuestas sin importar si están basadas o no en el cuerpo. Lo anterior está ligado al hecho de que, debido a la historia del racismo, la pregunta de investigación subyacente (incluso si es tácita) descuida la cuestión de por qué ciertas personas cometen crímenes y prefiere descubrir por qué la gente

13. Troy Duster: *Backdoor to Eugenics*, Routledge, Nueva York, 1990.

negra es tan proclive a hacerlo. La definición de la actividad criminal tiene una estrecha relación con el tipo de gente involucrada (negra, blanca, rica, pobre).[14] Por lo mismo, se asume que, como grupo, la policía es blanca. De forma similar, cuando los estudios abordan el tema del liderazgo en la sociedad estadounidense, se «descubre» que la mayoría de las personas en posiciones de liderazgo son machos blancos; entonces, sin importar el tipo de interpretaciones que se den a este resultado, las conclusiones serán leídas como justificaciones de la predisposición de dicho grupo para el liderazgo.

No estoy cuestionando la integridad de investigadoras e investigadores; mi propósito no es etiquetar a ningún grupo como intencionadamente racista. Al contrario, desde el movimiento por los derechos civiles, la investigación científica-social se ha usado para formular políticas que buscan disminuir o finalizar con la discriminación hacia los grupos subordinados. Lo que debe subrayarse es el modo en que la producción y divulgación de conocimiento en Estados Unidos están amalgamadas de manera inevitable con lo que Michael Omi y Howard Winant llaman el «sentido común cotidiano de la raza —una forma de comprender, explicar y actuar en el mundo—».[15] La raza es un principio fundamental de organización de la sociedad estadounidense. Se ha institucionalizado y funciona de manera independiente a la acción de sus actores individuales.

En Occidente, todas las identidades sociales se interpretan a través del «prisma de la heredabilidad»,[16] por tomar prestada la

14. *Ibid.*
15. Michael Omi y Howard Winant: *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*, Routledge, Nueva York, 1986. Compárese también el debate de la omnipresencia de la raza sobre otras variables, como la clase, en el análisis de los disturbios en Los Ángeles en 1992. De acuerdo con Cedric Robinson: «Los medios de comunicación masiva y las declaraciones oficiales subsumieron la genealogía de la revuelta de Rodney King en las historias antidemocráticas de la raza que dominan la cultura estadounidense. Agitación urbana, crimen y pobreza son economías discursivas en las cuales se significa la raza mientras se borra la clase» («Race, capitalism and the anti-democracy», ponencia presentada en el Centro Interdisciplinario de Humanidades, University of California Press, Santa Bárbara, invierno de 1994).
16. Duster, *Backdoor...*, *op. cit.,* señala la idea ampliamente abrazada de que

expresión de Duster. El determinismo biológico es un filtro por el cual pasa todo conocimiento sobre la sociedad. Como mencioné en el prefacio, defino este tipo de pensamiento como «raciocinio corporal»;[17] se trata de una interpretación biológica del mundo social. El señalamiento consiste, una vez más, en que cada vez que actores sociales como directivos, criminales, enfermeras y pobres se presenten como grupos y no como personas, y en tanto que dichas agrupaciones se interpreten como constituidas de manera genética, no habrá forma de eludir el determinismo biológico.

En este contexto, el tema de la diferencia de género es particularmente interesante en consideración con la historia y la constitución de la diferencia en el pensamiento y la práctica social europea. La interminable historia de la encarnación de las categorías sociales se insinúa en el mito creado por Sócrates para persuadir a los ciudadanos de diversos rangos sociales de conformarse con el estatus que les correspondía. Sócrates explica el mito de Glaucón en estos términos:

> *Ciudadanos, les diremos, siguiendo con el cuento, sois todos hermanos, si bien Dios os ha dado formas diferentes. Algunos de vosotros tenéis la capacidad de mandar, y en su composición ha puesto oro; por eso son los que más honra merecen; a otros los ha hecho de plata, para que sean ayudantes; a otros aún, que deben ser labradores y artesanos, los ha hecho de bronce y de hierro; y conviene que, en general, cada especie se conserve en los hijos. Un oráculo dice que cuando la custodia del Estado esté en manos de un hombre de bronce o de hierro, eso significará su destrucción. Este es el cuento. ¿Hay alguna posibilidad de hacer que nuestros ciudadanos se lo crean?*

tanto las enfermedades como el dinero «corren a través de las familias».
17. Compárese el concepto occidental de «raciocinio racial» en Cornel West: *Race Matters*, Vantage, Nueva York, 1993.

Glaucón responde: «No en la generación actual; no hay manera de lograrlo; pero sí es posible hacer que sus hijos crean ese cuento, y los hijos de sus hijos, y luego toda su descendencia».[18] Glaucón se equivocaba al creer que la aceptación del mito podría conseguirse solo en la siguiente generación: el mito ya operaba entre aquellos nacidos bajo su decreto; así, madres, hermanas e hijas —las mujeres— ya estaban excluidas de cualquier tipo de consideración en aquellos rangos. En un contexto en el cual se clasificaba a la gente según su asociación con ciertos metales, las mujeres estaban hechas de madera, por decir algo, y por tal motivo ni siquiera fueron consideradas. Stephen Gould, un historiador de la ciencia, llama «profecías» a las observaciones de Glaucón, ya que la historia muestra que la fábula de Sócrates fue proclamada y creída por las siguientes generaciones.[19] El punto, sin embargo, es que incluso durante la época de Glaucón el relato era más que una profecía: era ya una práctica social que excluía a las mujeres de los principales rangos.

Paradójicamente, a pesar del hecho de que en el pensamiento europeo se ha visto la sociedad como constituida por cuerpos, solo se percibe como encarnadas a las mujeres; los hombres no tienen cuerpos —son mentes andantes—. Dos categorías sociales que emanaron de esta estructura fueron el «hombre de la razón» (el filósofo) y la «mujer del cuerpo», y se elaboraron en oposición mutua. No se contempla con precisión la idea de que con frecuencia el hombre de la razón tiene en mente a la mujer del cuerpo. Sin embargo, como sugiere la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, el hombre de las ideas tiene a la mujer y a otros cuerpos en mente.[20]

18. Citado en Stephen Gould: *The Mismeasure of Man*, Norton, Nueva York, 1981, p. 19. [Hay trad. cast.: *La falsa medida del hombre*, edición revisada y ampliada, Crítica, Barcelona, 2001, p. 41.]
19. *Ibid.*
20. Una reciente antología cuestiona la autorrepresentación dominante del pueblo judío como «el Pueblo del Libro» e intenta documentar una imagen relativamente menos común como «el Pueblo del Cuerpo». El editor del volumen hace un interesante señalamiento sobre «el [judío] filósofo» y su libro. Comenta que el libro del filósofo «es evocador de [...] la sabiduría y la búsqueda del conocimiento. De esta forma, la imagen del Judío (que siempre es un hombre) se estudia minuciosamente en un libro siempre engañoso. Parece elevarse en una búsqueda espiritual. Pero si miramos por encima del hombro y vemos lo que dice el texto, de hecho está reflexionando sobre temas eróticos y sobre cuál posición tomar durante la relación sexual. ¿Qué está pasando en la cabeza del "filósofo" o, más interesantemente aún, en sus entrañas?» (Howard Elberg-Schwarts: «People of the body», introducción a *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1992). La naturaleza somatocéntrica de los discursos europeos sugerida en la frase el «pueblo del cuerpo» podría tener un alcance más amplio.

En tiempos recientes, debido en parte a la investigación feminista, el cuerpo ha comenzado a recibir el sitio y la atención que merece como material para la explicación de la historia y el pensamiento europeos.[21] La contribución característica del discurso feminista a nuestra comprensión de las sociedades occidentales es hacer explícita la naturaleza de género (y por lo tanto encarnada) y de predominio masculino de todos los discursos e instituciones occidentales. Las lentes feministas desnudaron por completo al hombre de las ideas. Hasta los discursos científicos, tenidos como imparciales, se han mostrado en su prejuicio masculino.[22]

No puede exagerarse el impacto que ha tenido el cuerpo en la construcción de las categorías sociopolíticas y epistemológicas. Como se ha indicado antes, Dorothy Smith escribió que en las sociedades occidentales «el cuerpo del hombre da credibilidad a

21. La atención al cuerpo tampoco ha sido pan comido en el feminismo. Véase Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
22. Virginia Woolf ha sintetizado sucintamente la posición feminista: «La ciencia debiera dejar de parecernos asexuada. La ciencia es un hombre y, a la vez, un padre corrompido» (citada en Hillary Rose: «Hand, brain, and heart. A feminist epistemology for the natural sciences», *Signs*, vol. 9, n.º 1, 1983, pp. 73-90). Véanse también Sandra Harding (ed.): *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1986, y *The Racial Economy of Science*, Indiana University Press, Bloomington, 1993; Donna J. Haraway: *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, Nueva York, 1989; y Margaret Wertheim: *Pythagora's Trousers. God Physics and the Gender Wars*, Random House, Nueva York, 1995.

sus afirmaciones, mientras que a las de la mujer su cuerpo se las resta».[23] Al escribir sobre la construcción de la masculinidad, R. W. Connell señala que el cuerpo resulta inexorable en esta construcción y que en la visión occidental del mundo subyace una rígida cualidad física en las categorías de género: «Al menos en nuestra cultura [occidental], el significado físico de la masculinidad y la femineidad es central a la interpretación cultural del género. El género masculino es (entre otras cosas) un sentimiento de certeza en la piel, ciertas formas y tensiones musculares, ciertas posturas y maneras de andar, ciertas posibilidades en el sexo».[24]

De los antiguos a los modernos, el género ha sido una categoría fundamental sobre la cual se han edificado las categorías sociales. De ahí que el género haya sido conceptualizado en términos ontológicos.

La categoría de ciudadanía, que ha sido la piedra angular de muchas de las teorías políticas occidentales, es masculina, muy a pesar de las aplaudidas tradiciones democráticas occidentales.[25] Dilucidando la categorización de los sexos de Aristóteles, Elizabeth Spelman escribe: «Una mujer es una hembra libre; un hombre es un macho ciudadano».[26] Las mujeres quedaron fuera de la categoría de ciudadanía porque la «posesión de pene» era uno de sus requisitos indispensables.[27] En un estudio de los orígenes de la ciencia moderna y de la exclusión de las mujeres de las instituciones científicas europeas, Lorna Schiebinger señala que «las diferencias entre los dos sexos eran reflejo de una serie de principios dualistas que impregnaban el cosmos y los cuerpos de hombres y mujeres».[28]

23. Smith, *The Everyday World as Problematic...*, *op. cit.*, p. 30.
24. Raewyn Connell: *Masculinities*, Polity Press, Londres, 1995, p. 53.
25. Susan Okin: *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1979; Elizabeth Spelman, *Inessential Woman...*, *op. cit.*
26. Citada en Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, p. 54.
27. *Ibid.*
28. Lorna Schiebinger: *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989, p. 162. [Hay trad. cast.: *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Cátedra, Madrid, 2004, pp. 237-238.]

La jerarquía y las diferencias fueron consagradas en los cuerpos y los cuerpos consagraron las diferencias y la jerarquía. Por consiguiente, dualidades como naturaleza/cultura, público/privado y visible/invisible son variaciones del tema del orden jerárquico corporal masculino/femenino, localizadas diferencialmente en relación con el poder y distanciadas espacialmente una de la otra.[29]

En el transcurso de la historia occidental, las justificaciones para la elaboración de las categorías «hombre» y «mujer» no han permanecido igual. Al contrario, han sido dinámicas. Aunque las fronteras se han desplazado y el contenido de cada categoría ha cambiado, ambas han permanecido en oposición binaria y en relación jerárquica. Para Stephen Gould: «[s]egún los flujos y reflujos de la historia de Occidente, las razones aducidas para establecer una jerarquía entre los grupos basándose en sus valores innatos han ido variando. Platón se apoyó en la dialéctica; la Iglesia en el dogma. Durante los dos últimos siglos, las afirmaciones científicas se han convertido en el principal recurso para justificar el mito platónico».[30] En esta narrativa occidental, la constante es la centralidad del cuerpo: dos cuerpos en exposición, dos sexos, dos categorías vistas de forma continua una en relación con la otra. Dicha narrativa aborda la inquebrantable elaboración del cuerpo como el sitio y la causa de las diferencias y jerarquías en la sociedad. En Occidente, en lo relativo al asunto de la diferencia y la jerarquía social, el cuerpo ha sido posicionado, planteado, expuesto y reexpuesto de forma constante como su causa. La sociedad se ve entonces como un reflejo exacto del legado genético —quienes posean una inevitable superioridad biológica ocuparán las posiciones sociales de superioridad—. Ninguna diferencia se elabora sin cuerpos posicionados de forma

29. Para una explicación de estos dualismos, véase Elaine Marks e Isabelle de Courtivron: «Hélene Cixous», en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms. An Anthology*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1980.
30. Gould, *The Mismeasure of Man*, *op. cit.*, p. 20. [En castellano, pp. 41-42.]

jerárquica. En su libro *Making Sex*,[31] Thomas Laqueur ofrece una historia enriquecedoramente contextualizada de la construcción del sexo desde la Grecia clásica hasta el periodo contemporáneo, advirtiendo los cambios en los símbolos y las transformaciones en los significados. No obstante, lo importante es la centralidad y persistencia del cuerpo en la construcción de categorías sociales. En esta perspectiva histórica, la máxima de Freud de que la anatomía es destino no resulta original o excepcional; simplemente fue más explícito que muchos de sus antecesores.

La biología y el orden social: ¿natural o construido?

La idea de que el género se construye socialmente —esto es, las diferencias entre machos y hembras se localizan en las prácticas sociales y no en hechos biológicos— fue una interpretación importante emergida apenas en la segunda ola del pensamiento feminista. No es de extrañar que este descubrimiento fuera recibido como radical en una cultura en la cual la diferencia, en particular la de género, siempre se había enunciado como natural y, aún más, como determinada por la biología. El género como construcción social se convirtió en la piedra angular de un montón de discursos feministas. La noción fue particularmente atractiva porque fue manejada en el sentido de que las diferencias de género no venían decretadas por naturaleza: eran variables y, por lo tanto, modificables. Este giro condujo a la oposición entre el construccionismo social y el determinismo biológico como si fueran excluyentes entre sí.

Este tipo de presentación dicotómica es injustificable, porque en el pensamiento social y en las prácticas occidentales la omnipresencia de las explicaciones de raíz biológica sobre la diferencia refleja el grado de convencimiento acerca de dicha argumentación.[32] En otras palabras, siempre que el asunto sea la

31. Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*
32. Véase Suzanne J. Kessler y Wendy McKenna: *Gender. An Ethnomethodological Approach*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1978.

diferencia (sin importar si el tema es por qué las mujeres amamantan a sus bebés o por qué no pueden votar) se encontrarán viejas biologías o se construirán nuevas para explicar su situación de desventaja. La obsesión occidental con la biología continúa impulsando la elaboración de «nuevas biologías» incluso cuando los viejos supuestos han sido ya superados. De hecho, en la experiencia occidental, la construcción social y el determinismo biológico han sido dos caras de la misma moneda, y ambas ideas siguen reforzándose mutuamente. Cuando se construyen categorías sociales como la de género, pueden inventarse nuevas biologías de la diferencia. Cuando se descubre que las explicaciones biológicas son convincentes, las categorías sociales derivan su legitimidad y su poder de la biología. En suma, lo social y lo biológico se retroalimentan.

Sin embargo, la biologización intrínseca en la articulación occidental de la diferencia social no significa que esta sea universal. El debate feminista sobre cuáles roles y qué identidades son naturales y cuáles aspectos son construidos solo adquiere significado en una cultura en donde las categorías sociales se conciben sin independencia lógica. Evidentemente, este debate fue desarrollándose a partir de ciertos planteamientos; por lo tanto, es lógico pensar que en sociedades donde dichos planteamientos no existen, no habrá debate alguno. Sin embargo, como consecuencia del imperialismo, este debate ha ido universalizándose también en otras culturas y su efecto inmediato ha sido la infiltración de los planteamientos occidentales donde en origen no existían. Por lo tanto, este debate no puede llevarnos muy lejos en sociedades en las que los roles y las identidades sociales no se concibieron enraizadas en la biología. De la misma manera, en las culturas donde no se privilegia el sentido visual y el cuerpo no se lee como un rastro de la sociedad, es menos probable que se den invocaciones a la biología, porque tales explicaciones no tienen demasiada influencia en el ámbito social. Que en Occidente muchas categorías de diferenciación se construyan socialmente quizá pueda sugerir su variabilidad, pero también es una incitación a una cadena interminable de interpretaciones biológicas —en cuanto que no hay límite para lo que puede

explicarse mediante el recurso del cuerpo—. Entendida así, la biología difícilmente cambia; lo cierto es que es más como una combinación de la Hidra y el Fénix de la mitología griega. Pero la biología está en constante transformación y no permanece invariable. Básicamente, el señalamiento más importante no es que el género se construya de forma social, sino que en gran medida la biología en sí misma se construye así y, por lo tanto, es inseparable de lo social.

La manera en que las categorías conceptuales de sexo y género funcionan en el discurso feminista está basada en la presuposición de que las ideas biológicas y las sociales pueden separarse y aplicarse de manera universal. Así, el sexo se presenta como la categoría natural y el género como la construcción social de lo natural. Pero, en última instancia, resulta obvio que incluso el sexo tiene elementos de construcción. En muchos textos feministas, el sexo ha fungido como la base y el género como la superestructura.[33] A pesar de todos los esfuerzos por separarlos, la distinción entre sexo y género es falsa. En la conceptualización occidental, el género no puede existir sin el sexo dado que el cuerpo se asienta con firmeza como la base de ambas categorías. A pesar de la supremacía del construccionismo social feminista, el cual reivindica un acercamiento socialmente determinista a la sociedad, el fundamentalismo biológico, si no es que el reduccionismo biológico, permanece aún en el centro de los discursos del género, tal como lo está en el resto de los debates sobre la sociedad en Occidente.[34]

Sin embargo, la idea de que el género se construye de forma social es significativa desde un enfoque multicultural. En uno de los primeros textos feministas que avaló la tesis constructivista y la necesidad de una aproximación multicultural elemental, Suzanne J. Kessler y Wendy McKenna escribieron que «al visualizar

33. Para una elucidación, véase Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (eds.): *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1987.
34. Linda Nicholson también ha explicado la omnipresencia del fundamentalismo biológico en el pensamiento feminista. Véase «Interpreting gender», *Signs*, vol. 20, n.º 1,otoño de 1994, pp. 79-104.

el género como una construcción social, es posible contemplar descripciones de otras culturas como evidencias de concepciones alternativas pero igualmente reales de lo que significa ser mujer u hombre».[35] Sin embargo, y por paradójico que sea, un supuesto fundamental de la teoría feminista es que la subordinación de las mujeres es universal. Ambas ideas son contradictorias. La universalidad atribuida a la asimetría de género sugiere una base biológica más que una cultural, dado que la anatomía humana es universal mientras que la cultura se expresa en una infinidad de voces. Decir que el género se construye socialmente significa que el criterio que elabora las categorías de macho y hembra varía en diferentes culturas. Si esto es así, entonces se desafía la noción según la cual hay un imperativo biológico en funcionamiento. Luego, desde este punto de vista, las categorías de género son variables y, por definición, el género se desnaturaliza.

De hecho, la categorización de las mujeres en los discursos feministas como un grupo homogéneo, determinado bioanatómicamente, constituido siempre como victimizado y desvalido, no refleja el hecho de que las relaciones de género son relaciones sociales y, por lo tanto, establecidas de forma histórica y delimitadas por lo cultural. Si el género se construye socialmente, entonces no puede comportarse de la misma forma a través del tiempo y el espacio. Si el género es una construcción social, entonces debemos examinar los múltiples lugares arquitectónico/culturales donde se edifica, y reconocer que diversos actores concretos (colectivos, grupales, partidarios) son parte de esa construcción. Más aún, debemos reconocer que hubo entonces un tiempo específico (en diferentes sitios arquitectónico/culturales) en el cual «fue creado» y, en consecuencia, un tiempo previo en el que la creación no había ocurrido. Así, siendo el género una construcción social, también es un fenómeno histórico y cultural. Entonces, resulta lógico suponer que en algunas sociedades la construcción de género jamás llegó a suceder.

35. Kesler y McKenna, *Gender...*, *op. cit.*

Desde una perspectiva multicultural, la trascendencia de esta observación consiste en que no puede asumirse la organización social de una cultura (incluyendo la occidental predominante) como universal o que las interpretaciones de la experiencia de una cultura puedan aplicarse a otra. Por un lado, a una escala general, global, la constructividad del género sugiere su variabilidad. Por otro, a escala local —dentro de los límites de cualquier cultura particular—, el género es variable solo si se lo define como tal en términos sociales. Dado que en las sociedades occidentales las categorías de género, como el resto de las categorías sociales, se construyen empleando ladrillos biológicos, su variabilidad es cuestionable. La lógica cultural de las categorías sociales occidentales está basada en una ideología del determinismo biológico: la convicción de que la biología proporciona la razón fundamental de la organización del mundo social. Así, como ha sido señalado antes, esta lógica cultural en realidad es una «bio-lógica».

La *sisterarchy*: el feminismo y su «Otra»

Desde una perspectiva multicultural, las implicaciones de la biológica occidental son de amplio alcance cuando se considera el hecho de que los constructos de género de la teoría feminista se originaron en Occidente, donde hombres y mujeres se conciben de manera opuesta y se les proyecta como categorías sociales encarnadas y derivadas genéticamente.[36] Entonces, la pregunta sería esta: ¿bajo qué base se exportan o transfieren las categorías conceptuales occidentales a otras culturas que tienen una lógica

36. En el título de esta sección he utilizado el término «sisterarchy». Al emplearlo, estoy refiriéndome a los bien fundados alegatos de varias feministas africanas, asiáticas y latinoamericanas contra las feministas occidentales, en el sentido de que, a pesar de la idea de que «la hermandad es global», las mujeres occidentales encabezan la jerarquía; por tanto, en realidad se trata de una «jerarquía entre las hermanas». Nkiru Nzegwu usa este concepto en su ensayo «O Africa. Gender imperialism in academia», en Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (ed.), *African Women and Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, African World Press, Trenton, 2004.

diferente? La cuestión es relevante porque a pesar de la maravillosa perspicacia sobre la construcción social del género, muchas escritoras feministas han usado la información multicultural de una forma que socava la idea de que culturas diferentes pueden construir las categorías sociales de manera distinta. En primer lugar, si diversas culturas construyen el género como «indispensable» de manera inevitable, propone el feminismo, entonces no se sostiene la idea de que el género es un constructo social.

El valor potencial del construccionismo social feminista occidental se trunca en buena medida porque el feminismo, como la mayoría del resto de las formulaciones teóricas occidentales que interpretan el mundo social, no puede alejarse del prisma biológico que necesariamente percibe las jerarquías sociales como naturales. En consecuencia, en los estudios multiculturales de género, los teóricos y las teóricas imponen categorías occidentales a culturas no-occidentales y luego proyectan dichas categorías como naturales. La forma en que las diversas construcciones del mundo social de otras culturas se usan como «evidencia» de la constructividad de las categorías de género tal como operan en Occidente anula las alternativas ofrecidas por las culturas no-occidentales y socava la afirmación de que el género es una construcción social. Las ideas occidentales se imponen ahí donde las categorías sociales no-occidentales se asimilan al marco teórico de género que emerge de una tradición sociohistórica y filosófica específica. Un ejemplo es el «descubrimiento» de un «tercer género»[37] o de «géneros alternativos»[38] en varias culturas no-occidentales. El hecho de que el «matrimonio africano de mujeres»,[39] el *berdache*[40] de los pueblos nativos norteamericanos

37. Lorber, *Paradoxes of Gender*, *op. cit.*, pp. 17-18.
38. *Ibid.*
39. Para una explicación de esta institución en la tierra Igbó del sureste de Nigeria, véase Ifi Amadiume: *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, Zed Books, Londres, 1987. Para una alusión temprana de este hecho recurrente, véase también Melville J. Herskovitz: «A note on "woman marriage" in Dahomey», *Africa*, n.º 10, 1937, pp. 335-341.
40. Kessler y McKenna, *Gender...*, *op. cit.*, pp. 24-36.

y el *hijra*[41] del sur de Asia se presenten como categorías de género, las incorpora al marco teórico occidental bio-lógico y engenerado, sin ninguna explicación de sus propias historias y construcciones socioculturales. Aquí es pertinente plantear algunas preguntas. ¿Esas categorías sociales se ven como categorías de género en las culturas mencionadas? ¿Desde qué perspectiva se trata de categorías de género? De hecho, incluso es discutible la pertinencia de nombrarlos como «tercer género» dado que el sistema cultural occidental, el cual se vale de la biología para mapear el mundo social, descarta la posibilidad de que haya más de dos géneros, porque el género es la elaboración en el ámbito social del dimorfismo sexual percibido en el cuerpo humano. La trayectoria del discurso feminista de los últimos veinticinco años, en cuanto a su constitución y desarrollo, ha estado condicionada por el ambiente cultural occidental.

Así, al comienzo de la segunda ola del feminismo en Europa y en Estados Unidos, se definió al sexo como el sustrato biológico del dimorfismo corporal y al género como las consecuencias sociales que fluían desde dicho sustrato. Se asumió que prácticamente cada sociedad tenía un sistema de sexo-género.[42] El señalamiento más importante fue que sexo y género estaban enlazados de manera inextricable. Con el correr del tiempo, el sexo tendió a interpretarse como la base y el género como la superestructura. Después de mucho darle vueltas, sin embargo, incluso el sexo se interpretó como una construcción social. Kessler y McKenna, uno de los primeros equipos de investigación en el área, afirmaron que «más que "sexo", usamos "género" incluso cuando nos referimos a aquellos aspectos de ser mujer (muchacha) u hombre (muchacho) que se han visto como biológicos. Esto servirá para hacer hincapié en

41. Serena Nanda: «Neither man nor woman. The hijras of India», en Caroline Brettell y Carolyn Sargent (eds.), *Gender in Cross-cultural Perspective*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993.
42. Gayle Rubin: «The traffic in women», en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975. [Hay trad. cast.: «El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo», trad. Stella Mastrangelo, *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30, México DF, 1986.]

nuestra postura de que el aspecto de la construcción social es primordial en todas las expresiones de ser macho o hembra».[43] Casi quince años después, Judith Butler reiteraría con mayor énfasis aún la interconectividad de sexo y género:

> *En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si este es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece.*[44]

Como ya se ha avanzado, dada la inseparabilidad de sexo y género en Occidente, la cual deriva del uso de la biología como una ideología para el mapeo del mundo social, los términos «sexo» y «género» son esencialmente sinónimos. Para ponerlo de otra forma: ya que en las construcciones occidentales los cuerpos físicos siempre son cuerpos sociales, en realidad no hay distinción entre sexo y género.[45] En contraste, en la sociedad yorùbá las relaciones sociales desprenden su legitimidad de hechos sociales, no de la biología. El embarazo y el parto son

43. Kessler y McKenna, *Gender...*, *op. cit.*, p. 7; Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*
44. Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 1990, p. 7. [Hay trad. cast.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 56-57.]
45. En su estudio de la sociedad igbó de Nigeria (*Male Daughters...*, *op. cit.*), la antropóloga Ifi Amadiume introduce la idea de «flexibilidad de género» para capturar la separabilidad real de género y sexo en aquella sociedad africana. Sin embargo, yo pienso que los matrimonios «mujer con mujer» de la tierra Igbó invitan a un cuestionamiento más radical del concepto de género que la noción de «flexibilidad de género» no es capaz de abarcar. Por una parte, la bibliografía elabora el concepto de género como una dicotomía, una dualidad basada en el dimorfismo sexual del cuerpo humano. Ahí no hay espacio para la flexibilidad.

relevantes solo en relación con la procreación, como deben serlo. Los hechos biológicos no condicionan quién será monarca o quién podrá comerciar en el mercado. En la concepción indígena yorùbá, dichos problemas son propiamente sociales, no biológicos; así que la anatomía de alguien no define su posición social. Entonces, el orden social yorùbá necesita una cartografía diferente y no una aproximación basada en el género que asume la biología como el fundamento de lo social.

Los sofismas acerca de la relación entre género y sexo, el debate del esencialismo, las consideraciones acerca de las diferencias entre las mujeres[46] y la obsesión con la inclinación/combinación de la identidad de género[47] que han caracterizado al feminismo en realidad son versiones feministas del debate imperecedero entre lo natural y lo aprendido, que es intrínseco al pensamiento occidental y a la lógica de sus jerarquías sociales. Dichas preocupaciones no son necesariamente inherentes al discurso sobre la sociedad, sino un asunto y un problema específicamente cultural. Desde una perspectiva multicultural, el punto más interesante es el grado en que el feminismo, a pesar de su actitud radical, exhibe las mismas características etnocéntricas e imperialistas de los discursos occidentales que busca subvertir. Esto ha colocado serias limitaciones a su pertinencia más allá de la cultura que lo produce. Como nos recuerda Kathy Ferguson:

> *... las preguntas que podemos plantear sobre el mundo están habilitadas, y otras tantas inhabilitadas, por el marco que ordena el interrogatorio. Mientras nos sumergimos en las preguntas que destacan en el interior de un marco cualquiera, el propio marco se vuelve invisible; nos enmarcamos en él.*[48]

46. La «bibliografía de raza y género» está basada en ideas sobre las diferencias entre las mujeres.
47. Véanse, por ejemplo, Holly Devor: *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*, Indiana University Press, Bloomington, 1989; Rebecca Gordon: «Delusions of gender», *Women's Review of Books*, vol. 12, n.º 2, noviembre de 1994, pp. 18-19.
48. Kathy Ferguson: *The Man Question. Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, University of California Press, Berkeley, p. 7.

Aunque en su origen, definición y práctica el feminismo es un discurso universalista, las preocupaciones y preguntas que le han dado forma son occidentales (y se asume que su audiencia se compone solo de personas occidentales, ya que en sus escritos muchas de las teóricas tienden a usar la primera persona del plural «nosotras» y «nuestra cultura»). De por sí, el feminismo continúa enfocado en la visión estrecha y bio-lógica de otros discursos occidentales.

La sociedad yorùbá del suroeste de Nigeria presenta un escenario distinto en el que el cuerpo no siempre se usa como base de la clasificación social. Desde una perspectiva yorùbá, el cuerpo parece tener una relevancia exagerada en el pensamiento y la práctica social occidentales, incluyendo las teorías feministas. En el mundo yorùbá, en particular en la cultura ọ̀yọ́ anterior al siglo XIX,[49] la sociedad se concibió constituida por personas relacionadas entre sí. Esto es, el «carácter físico» de la masculinidad o la femineidad no tenía precedentes sociales y por eso estas no constituían categorías sociales. La jerarquía social estaba definida por relaciones sociales. Como se apuntó con anterioridad, la forma en la que se situaba a la gente en diversas relaciones dependía de quiénes se involucraban en una situación particular. El principio que determinaba la organización social era la senioridad, que se basaba en la edad cronológica. Los términos yorùbá del parentesco no indican género y ninguna otra categoría social tenía especificidad de género. Lo que dichas categorías nos dicen es que el cuerpo no siempre está a la vista ni es visible para su categorización. El clásico ejemplo es la hembra que desempeña los papeles de *ọ̀ba* (gobernante), *ọmọ* (descendiente), *ọkọ, aya, ìyá* (madre) y *aláwo* (adivinadora-sacerdotisa), todos en un solo cuerpo. Ninguna de estas categorías, de parentesco o no, tienen especificidad de género. No puede situarse a las personas en las categorías yorùbá con tan solo mirarlas. Lo que se les escucha decir quizá constituya la pista más importante. El fundamento de las relaciones sociales,

49. Mi utilización del siglo XIX como punto de referencia simplemente reconoce el surgimiento de configuraciones de género en la sociedad; el proceso pudo haber comenzado antes, dado el papel del comercio esclavista transatlántico en la dislocación de la tierra Yorùbá.

comerciales, políticas y sexuales, la senioridad, es relacional y dinámico y, a diferencia del género, no se centra en el cuerpo.[50]

Si el cuerpo humano es universal, ¿por qué parece tener una presencia tan exagerada en Occidente en comparación con el territorio yorùbá? El marco teórico de una investigación comparativa demuestra que una gran diferencia se origina en cuál de los sentidos será privilegiado en el proceso de comprensión de la realidad —la vista en Occidente y una multiplicidad de sentidos anclados en el oído en la tierra Yorùbá—. La tonalidad del lenguaje yorùbá predispone a una comprensión de la realidad que no puede dejar al margen lo auditivo. Entonces, en comparación con las sociedades occidentales, hay una sólida necesidad de una amplia contextualización a fin de producir el sentido del mundo.[51] Por ejemplo, el sortilegio Ifá, que en el territorio yorùbá también es un sistema de conocimiento, tiene componentes tanto orales como visuales.[52] En esencia, la distinción entre Yorùbá y Occidente, representada en el énfasis acerca de la capacidad de comprensión de la realidad incorporando una variedad de sentidos, involucra más que la apariencia —para el pueblo yorùbá, y de hecho para muchas otras sociedades africanas—, se trata de «una presencia particular en el mundo —un mundo concebido como un todo en el cual todas

50. Véase el capítulo 2 para una explicación completa del sentido del mundo yorùbá y su mapeo en las jerarquías sociales.
51. No intento participar en el debate reduccionista sobre la «oralidad» de las sociedades africanas en relación con lo «escrito» en las occidentales; la intención de este libro no es plantear una oposición binaria entre Occidente y la tierra Yorùbá, de un lado, y lo escrito y la oralidad, por el otro, como han hecho algunos académicos y académicas. Se dispone de una bibliografía enorme sobre el tema. Una buena forma de iniciarse en el debate, si bien se trata de una aproximación demasiado general, es la de Walter Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, Nueva York, 1982. Para un recuento reciente de algunos de los temas desde una perspectiva africana, véase Samba Diop: «The oral history and literature of Waalo, Northern Senegal. The Master of the Word in Wolof tradition», tesis doctoral, Departamento de Literatura Comparativa, University of California Press, Berkeley, 1993.
52. Véase Wande Abimbola: *Ifa. An Exposition of the Ifa Literary Corpus*, Oxford University Press, Ìbàdàn, 1976.

las cosas están vinculadas—».[53] Se trata de muchos mundos habitados por la humanidad sin privilegiar al mundo físico sobre el metafísico. La concentración en la vista como el modo primordial de comprensión de la realidad promueve lo visible por encima de lo que no resulta obvio para el ojo, dejando escapar el resto de niveles y matices de la existencia. La comparación que plantea Donald Lowe entre la vista y el sentido de la escucha sintetiza algunos temas sobre los cuales deseo llamar la atención:

> *De los cinco sentidos, el oído es el más continuo y penetrante. Digo esto aun cuando muchos, desde Aristóteles en la* Metafísica *hasta Hans Jonas en* The Phenomenon of Life, *han dicho que la vista es el más noble. Pero la vista siempre va dirigida a lo que está enfrente [...]. Y la vista no puede doblar una esquina; al menos, no sin la ayuda de un espejo. En cambio, el sonido nos llega, nos rodea de momento, con un espacio acústico lleno de timbres y matices. Es más cercano y sugestivo que la vista. La vista siempre es la percepción de una superficie desde un ángulo particular. Pero el sonido es la percepción capaz de penetrar bajo la superficie [...]. El habla es una comunicación que conecta a una persona con otra. Por tanto, la calidad del sonido es fundamentalmente más vital y conmovedora que la vista.*[54]

Tal y como fue puntualmente demostrada la prerrogativa occidental de lo visual sobre el resto de los sentidos, así también podrá exponerse el predominio de lo auditivo en el territorio yorùbá.

En un interesante documento titulado con acierto «The mind's eye», las teóricas feministas Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski hacen el siguiente comentario: «[en Europa y en Estados Unidos] nos referimos al lenguaje como iluminación, al

53. Amadou Hampate Ba: «Approaching Africa», en Angela Martin (ed.), *African Films. The Context of Production*, British Film Institute, Londres, 1982, p. 9.
54. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, *op. cit.*, p. 7. [En castellano, pp. 20-21.]

conocimiento como lo observable y a la verdad como luz. Podemos preguntar, entonces, ¿cómo es que la vista vino a parecer tan atinada como modelo de conocimiento? Y habiéndola aceptado, ¿cómo es que la metáfora colorea nuestras concepciones del conocimiento?».[55] Estas teóricas analizan las implicaciones que ha tenido la preponderancia de la vista sobre los demás sentidos en la concepción de la realidad y en el conocimiento en Occidente. Examinan los vínculos entre el patriarcado y la prerrogativa de la vista, mencionando que las raíces visuales del pensamiento occidental han cedido el paso a una lógica masculina predominante.[56] Al explicar la observación de Jonas según la cual «para alcanzar el punto de vista correcto, tomaremos una distancia apropiada»,[57] señalan la naturaleza pasiva de la vista y la pasividad del sujeto observado. Conectan el concepto de objetividad con la distancia que implica la observación y la falta de compromiso entre el «Yo» y el objeto de estudio —el Yo y lo Otro—.[58] Sin lugar a dudas, en Occidente lo Otro se describe mejor como otro cuerpo —apartado y distante—.

El feminismo no ha escapado de la lógica visual del pensamiento occidental. El enfoque feminista de la diferencia sexual, por ejemplo, se origina en este legado. La teórica feminista Nancy Chodorow ha señalado la primacía y limitaciones de esta absorción feminista respecto a la diferencia:

> *Por nuestra parte, como feministas, aun cuando queremos eliminar la desigualdad de género, la jerarquía y la diferencia, mantenemos la expectativa de encontrar ese conjunto de rasgos en la mayoría de los escenarios sociales [...]. Hemos partido del supuesto de que* el género siempre es un rasgo destacado *de la vida social y no disponemos de aproximaciones teóricas que hagan hincapié en las semejanzas sexuales por encima de las diferencias.*[59]

55. Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski: «The mind's eye», en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Boston, 1983, p. 208.
56. *Ibid.*
57. Jonas, *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 507.
58. Fox Keller y Grontkowski, «The mind's eye», *op. cit.*

Entonces, en muchos escritos feministas, la presuposición y utilización universal de las categorías de patriarcado y «mujer» resulta etnocéntrica y manifiesta la hegemonía de Occidente sobre otras clasificaciones culturales.[60] La aparición del patriarcado como una forma de organización social en la historia occidental está en función de la diferenciación entre cuerpos masculinos y femeninos, una diferencia enraizada en lo visible, que no puede reducirse a lo biológico y cuya constitución tiene que entenderse dentro de realidades sociales e históricas particulares. No estoy sugiriendo que las categorías de género se limiten necesariamente a Occidente, sobre todo en el periodo contemporáneo. En todo caso, planteo que los debates sobre las categorías sociales deben definirse y basarse en el ámbito local, más que en veredictos «universales» hechos en Occidente. Varias investigadoras feministas han cuestionado el presupuesto de un patriarcado universal. Por ejemplo, las editoras de una antología sobre las mujeres hausa del norte de Nigeria señalan: «en la práctica, la presuposición infundada sobre la asimetría de género distorsiona muchos análisis, ya que impide la exploración del género como un componente fundamental de las relaciones sociales, la desigualdad, los procesos de producción y reproducción, y la ideología».[61] No obstante, más allá de la pregunta sobre la asimetría, la idea infundada del género como categoría universal será problemática de todos modos. Si quien investiga presupone el género, entonces descubrirá sus categorías sin importar si existen o no en realidad.

El feminismo es uno de los más recientes modismos teóricos occidentales que se aplican a las sociedades africanas. En apego a la

59. Nancy Chodorow: *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven, 1989, p. 216.
60. Véanse Amadiume, *Male Daughters...*, *op. cit.*, y Valerie Amos y Pratibha Parma: «Challenging imperial feminism», *Feminist Review*, vol. 17, julio de 1984, pp. 3-20.
61. Catherine Coles y Beverly Mack (eds.): *Hausa Women in the Twentieth Century*, Wisconsin University Press, Madison, 1991, p. 6.

aproximación teórico-intelectual del tipo talla única (o mejor dicho, talla única occidental), ha ido posicionándose en una larga serie de paradigmas occidentales —incluyendo el marxismo, el funcionalismo, el estructuralismo y el posestructuralismo— impuestos a sujetas y sujetos africanos. La Academia ha devenido en una de las fuerzas internacionales hegemonizantes más efectivas, no por homogeneizar las experiencias sociales, sino por constituir un conjunto homogéneo de fuerzas hegemónicas. Las teorías occidentales se vuelven herramientas hegemónicas cuando se aplican de forma universal bajo el supuesto de que las experiencias occidentales definen lo humano. Pongamos como ejemplo las primeras líneas de un estudio de la población gã en un vecindario de Acra, en Ghana: «El perfeccionamiento del análisis de las mujeres y la constitución de las clases sociales resulta necesario para depurar nuestras apreciaciones».[62] ¿«Mujeres»? ¿Cuáles mujeres? ¿Quiénes cumplen con los requisitos para ser mujeres en este entorno cultural y bajo qué criterios se les identifica? Dichas preguntas serían válidas si se tomara con seriedad la constructividad de las categorías sociales y fueran consideradas las concepciones locales de la realidad. Los inconvenientes de las nociones infundadas y etnocéntricas se vuelven obvios cuando la autora del estudio confiesa:

> *Uno más de los prejuicios iniciales que a la fuerza debí modificar. Antes de comenzar el trabajo de campo, no estaba particularmente interesada en el nexo causal de la economía o cosa parecida. Pero, para el momento en el que intenté un sondeo inicial [...], la arrogante trascendencia de las actividades comerciales que permean cada aspecto de la vida de las mujeres me hizo reflexionar sobre los imperativos económicos. Y, cuando llegó la hora de analizar la información en profundidad, las explicaciones económicas fueron a menudo las más convincentes. Comencé trabajando con mujeres, finalicé haciéndolo con comerciantes.*[63]

62. Claire Robertson: *Sharing the Same Bowl. A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 23.
63. *Ibid.*, p. 25.

¿Por qué Claire Robertson, la autora de este estudio, comenzó trabajando con mujeres y qué tipo de distorsiones se presentaron en consecuencia? ¿Y si hubiese empezado con comerciantes? ¿Habría terminado con mujeres? El comienzo siempre es delicado; añadir variables en medio de la corriente no impide ni solventa las distorsiones y los malentendidos. Como sucede con muchos de los estudios sobre África, la mitad del ensayo de Robertson se había completado —y las categorías estaban ya en su lugar— antes de conocer a la gente gã. La monografía de Robertson no representa una anomalía en los Estudios Africanos; de hecho es una de las mejores, sobre todo porque a diferencia de muchas investigadoras e investigadores, ella es consciente de algunos de sus prejuicios. El sesgo fundamental que muchas y muchos occidentalistas, incluyendo a Robertson, trasladan al estudio de otras sociedades, es el «raciocinio-corporal», la presuposición de que la biología condiciona la posición social. Ya que «mujeres» es una categoría basada en el cuerpo, las investigadoras y los investigadores occidentales tienden a privilegiarla sobre «comerciantes», que no tiene dicho fundamento. Incluso cuando las comerciantes son tomadas en serio, son personificadas de forma tal que la categoría «comerciante», que en muchas sociedades del África Occidental no tiene especificidad de género, se convierte en «la mujer del mercado», como si la explicación de su participación en esta actividad se encontrara en sus tetas, o para decirlo más científicamente, en el cromosoma X.[64] Cuanto más se adopte la bio-lógica occidental, tanto más se inscribirá en la realidad social este marco teórico fundamentado en el cuerpo.

No resulta evidente que en el sentido del mundo gã, o en el de cualquier otra cultura africana, el cuerpo sea el sitio donde ocurra este tipo de elaboración social. Antes de que pueda extraerse cualquier conclusión, estas investigaciones garantizan la inscripción

64. Por ejemplo, Bessie House-Midamba y Felix K. Ekechi (eds.): *African Market Women and Economic Power. The Role of Women in African Economic Development*, Greenwood Press, Westport, 1995; Gracia Clark: *Onions Are My Husband. Accumulation by West African Market Women*, Chicago University Press, Chicago, 1994.

del género en las culturas africanas. ¿Por qué los Estudios Africanos han dependido tanto de las teorías occidentales y cuáles son las consecuencias para la consolidación de conocimiento acerca de las realidades africanas? A diferencia de los dogmas básicos del raciocinio corporal, toda clase de gente, con independencia de su tipo de cuerpo, está involucrada en el montaje de este discurso biológicamente determinista. El raciocinio corporal es una aproximación cultural. Sus orígenes se localizan con facilidad en el pensamiento europeo, pero sus tentáculos se han vuelto ubicuos. La hegemonía occidental se manifiesta de muchas formas en los Estudios Africanos, pero nos concentraremos en las teorías de segunda mano que se usan para interpretar las sociedades africanas sin consideración alguna sobre lo anticuadas o harapientas que se hayan vuelto.

La hegemonía occidental en los Estudios Africanos

Una valoración de los Estudios Africanos como campo interdisciplinario revelará este jactanciosamente como «reaccionario».[65] En esencia, desde hace tiempo, la reacción ha sido la fuerza motriz de los Estudios Africanos en todas sus ramas. No importa si una investigación particular está reaccionando a o contra Occidente; lo importante es que Occidente está en el centro de la producción africana de conocimiento. Por ejemplo, toda una generación de historiadores africanos ha reconstruido la historia de África, con sus reyes, imperios e incluso sus guerras, para desmentir la afirmación europea de que el pueblo africano no tiene historia.[66] En otros campos han corrido ríos de tinta (y de árboles talados) para refutar o apoyar las aseveraciones sobre si la gente

65. Lo digo en el sentido de ser reactivo; no lo digo en el sentido marxista de ser retrógrado, aunque pueda hacerse una lectura de este tipo.
66. Sobre la escuela de historia de Ìbàdàn, véase Arnold Temu y Bonaventure Swai: *Historians and Africanist History. A Critique*, Zed Press, Londres, 1981. La serie de la UNESCO sobre historia africana también es una reacción a la acusación de que la gente africana es un pueblo sin historia.

africana formó estados o era apátrida. Y, en la actualidad, durante los últimos años del siglo xx, el debate más candente en los Estudios Africanos ha sido si la gente africana tenía una filosofía antes del contacto con Europa o si se les describe mejor como personas «sin filosofía».[67] Quizá sea esta la fase más reciente de una vieja preocupación occidental acerca del supuesto estado de primitivismo africano, donde los indicios se han movido de la ausencia de historia a la ausencia de Estado y, ahora, de filosofía.

Sin importar si la discusión se concentra en la historia o en su ausencia, en el Estado o la condición apátrida, es obvio que Occidente sigue siendo la norma frente a la cual la gente africana es evaluada por otras personas e incluso por la propia gente africana. Las preguntas que dan forma a la investigación se desarrollan en Occidente y las teorías y conceptos operativos provienen de las experiencias occidentales. En cualquier campo o estudio las experiencias africanas casi nunca integran la teoría, como si esas experiencias fueran excepcionales. Entonces los Estudios Africanos siguen siendo «occidentecéntricos»,[68] un término que va más allá de «eurocéntrico» para incluir a Estados Unidos. La participación de gente africana en la Academia es valiosa por sí misma y ha hecho posibles cambios importantes. Sin embargo, no ha impulsado transformaciones fundamentales —a pesar de las tesis de la sociología del conocimiento y de la política de identidad—.[69] Que la

67. Para algunos de los debates, véanse Paulin J. Hountondji: *African Philosophy. Myth and Reality*, Hutchinson, Londres, 1983; Kwasi Wiredu: *Philosophy and African Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980; P. O. Bodunrin (ed.): *Philosophy in Africa. Trends and Perspectives*, University of Ife Press, Ile-Ife (Nigeria), 1985; Tsenay Serequeberhan (ed.): *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.
68. En el original, «westocentric». (*N. del T.*)
69. En general, la sociología del conocimiento aborda los temas de la formación del conocimiento, la identidad social y los intereses sociales. Según con Karl Mannheim: «Estas personas, reunidas en grupos, se esfuerzan, de acuerdo con el carácter y la posición de los grupos a los que pertenecen, por cambiar la naturaleza y la sociedad que les rodea [...]. Es la dirección de esta voluntad de cambiar o de mantener, de esta actividad colectiva, la que constituye el hilo conductor de la aparición

investigación europeo-estadounidense sea occidentecéntrica no requiere comentarios. ¿Pero cómo explicamos la persistente occidentricidad[70] de casi toda la investigación africana?

Esta pregunta se plantea conforme a los antecedentes de un debate común en la investigación africana sobre la incapacidad de muchas investigaciones realizadas por gente africana para lidiar con los conflictos reales que afrontan sus sociedades. Un amplio número de intelectuales se han preguntado por qué dichos estudios son incapaces de abordar esa problemática. Se esgrime como argumento el que la mayoría de los ensayos han hecho el esfuerzo de mostrar a África como algo diferente de Europa, en lugar de ocuparse de sus auténticos conflictos. África se encuentra, no cabe duda, en medio de una crisis de proporciones globales y esta situación debería motivar a la intelectualidad africana a una autocrítica urgente. Llamaré «antilocalista» a uno de los grupos académicos, debido a su postura sumamente crítica respecto a la defensa de una cultura africana.[71] Me referiré al otro grupo como «localista», porque su inclinación contempla la existencia de un modo de ser africano.[72] Para el bloque antilocalista, el problema de la evasión de los conflictos centrales se origina en el nacionalismo cultural de la mayor parte de la intelectualidad africana. Se acusa a la reticencia de dicha intelectualidad a reconocer los fracasos africanos y la superioridad tecnológica europea, preocupándose solo por demostrar lo distinta que es África respecto a Occidente. El argumento antilocalista más profundo advierte que, para apuntalar su autoestima, el grupo localista se

de sus problemas, de sus conceptos y de sus formas de pensamiento». (*Ideology and Utopia?*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1936, p. 3. [Hay trad. cast.: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 6.]

70. En el original, «westocentricity». (*N. del T.*)
71. Para un ejemplo de orientación antilocalista (en el original, «antinativist» [*N. del T.*]), véase Hountondji, *African Philosophy...*, *op. cit.*
72. Un ejemplo de reacción localista (en el original, «nativist» [*N. del T.*]) puede verse en Oyekan Owomoyela: «Africa and the imperative of philosophy. A skeptical consideration», en Serequeberhan, *African Philosophy...*, *op. cit.*

esfuerza por diferenciarse a sí mismo de Occidente. La crítica literaria Abiola Irele resume a la perfección este punto de vista:

> *El pensamiento africano moderno ha fluctuado como un todo hacia la definición de esta identidad (el Ello africano arraigado en la cultura tradicional). La reacción intelectual a nuestra humillación y devaluación bajo el sistema colonial ha consistido* en afirmar nuestra diferencia frente al hombre blanco, el europeo. Este esfuerzo consciente de diferenciación ha producido las bien conocidas ideologías de la personalidad africana *y de la negritud. En la formulación del último Senghor, la idea de la identidad africana toma la forma de una esencia irreductible de la raza cuyo correlato objetivo es la cultura tradicional. Se enarbola esta esencia para conceder un valor considerable a nuestro pasado y justificar así nuestro reclamo de una existencia independiente. Todas las fluctuaciones del pensamiento del Nacionalismo Cultural Negro, desde Blyden a Senghor, derivan en una mistificación de las formas tradicionales de vida.*[73]

En su artículo, «In praise of alienation», Irele sugiere que la intelectualidad africana está exageradamente enclaustrada en su cultura. Para ella, la alternativa consiste en aceptar la derrota y la «enajenación» africanas y reconocer a Europa en todo su esplendor y capacidad científica. Solo entonces África dispondrá de las herramientas modernas para salir de sus apuros. Si bien es cierto que no es posible negar la infinidad de problemas que África enfrenta en la actualidad y la necesidad de liderazgo, intelectual y de otro tipo, la intelectualidad crítica de la que Irele forma parte ha diagnosticado de manera errónea la fuente de los problemas africanos. La solución planteada es sospechosa. La base del problema africano ha sido su estrecha identificación con Europa, lo cual constituye la fuente y la razón fundamental

73. Abiola Irele: «In praise of alienation», en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago University Press, Chicago, 1992. El énfasis es mío.

del continuo predominio europeo sobre el pueblo y el pensamiento africanos.

Mi posición será entonces que el pensamiento africano (de Blyden a Senghor, pasando por Kagame, Mbiti e Idowu, hasta Irele, Hountondji, Bodunrin, Oruka y Wiredu), sin importar si es localista o antilocalista, se ha centrado siempre no en la *diferencia* frente a Occidente sino en la *semejanza* con Occidente. Justamente porque la intelectualidad africana aceptó y se identificó de forma tan profunda con el pensamiento europeo, terminó produciendo versiones africanas de las obras occidentales. Parece pensarse que la mentalidad europea es universal y que, por lo tanto, ya que Europa ha descubierto el funcionamiento del mundo y dispuesto las bases del pensamiento, todo lo que África requiere se reduce a la colocación de sus ladrillos «tostados» por encima de los cimientos. La negritud senghoriana, por ejemplo (uno de los primeros movimientos intelectuales africanos modernos), lejos de ser un ejercicio sobre la diferencia, en realidad es el resultado de la asimilación por parte de Senghor de las categorías europeas de esencia, raza y razón, así como de los vínculos entre las tres. Senghor afirma que, al igual que la europea, la gente africana constituye una raza y debe tener su propia marca esencial. El hecho de tratarse de categorías de filiación europea no ameritó consideración alguna. Después de todo, el raciocinio corporal o racial no es racional; es decir, no es racional ni razonable manifestar que alguien es criminal solo por haberle mirado la cara, pues la maniobra es inexorablemente racista. Stanislaus Adotevi acierta cuando escribe que «la negritud es la criatura recién nacida de una ideología de dominación [...]. *Es la forma negra de ser blanco*».[74]

El problema de la importación de conceptos y categorías occidentales a las sociedades y Estudios Africanos tomó un viraje decisivo en el trabajo de varias investigadoras feministas. Encuentro este acontecimiento particularmente desafortunado porque esta generación de nuevas investigadoras tiene el potencial para transformar de raíz los Estudios Africanos, los cuales han reflejado de

74. Citado en Christopher Miller: *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago University Press, Chicago, 1990, p. 18.

manera cabal el androcentrismo de sus raíces europeas. Utilizando todo tipo de modelos occidentales, escritoras como Tola Pearce y Molara Ogundipe-Leslie han descrito la sociedad yorùbá como patriarcal. Su virtuosismo en el marxismo, el feminismo y el estructuralismo es deslumbrante, pero su comprensión de la cultura yorùbá es en extremo deficiente. Samuel Johnson, un intelectual yorùbá de vanguardia, escribió a finales del siglo XIX que «las personas oriundas del territorio yorùbá que han accedido a la educación están bien familiarizadas con la historia de Inglaterra, Roma y Grecia, ¡pero apenas si saben algo de la historia de su propio país!».[75] Casi un siglo después, el lamento de Johnson sigue siendo vigente. Recientemente la filósofa e historiadora del arte Nkiru Nzegwu abordó de manera adecuada el problema al afirmar que muchas investigadoras feministas se apresuraron en caracterizar la sociedad indígena «como implícitamente patriarcal, y jamás dieron relevancia al problema de la legitimidad del patriarcado como una categoría de análisis con validez transcultural [...]. El problema de la valoración de las culturas igbó y yorùbá sobre las bases de su otro cultural (Occidente) es que al no exponer primero la situación de las sociedades africanas se acaba tergiversándolas».[76]

La descripción que hace Pearce de la familia yorùbá compuesta por «un patriarca, su esposa y sus hijos con sus esposas»[77] suena más a una representación del *pater familias* de los griegos o a una descripción de la familia de Abraham en la Biblia, y me hace preguntarme si acaso alguna vez observó un linaje indígena yorùbá o si leyó los primeros reportes de la familia yorùbá de

75. Samuel Johnson: *The History of the Yorùbás*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1921, p. VII.

76. Nkiru Nzegwu: «Gender equality in a dual-sex-system. The Case of Onitsha», *Canadian Journal of Law and Jurispredence*, vol. 7, n.º 1, enero de 1994, pp. 88-91.

77. Tola Pearce: «Importing the new reproductive technologies. The impact of underlying models of family, females and women's bodies in Nigeria» (ponencia presentada en la Conferencia del Instituto Mundial para el Desarrollo de Investigación Económica «Women, Equality and Reproductive Technology», Helsinki, del 3 al 6 de agosto de 1992).

N. A. Fadipe[78] o de Johnson.[79] En una colección de 1994 integrada en su totalidad por ensayos obsoletos, Ogundipe-Leslie define la institución yorùbá de *ilémosú* como aquella en que las mujeres abandonan el anaquel del matrimonio (*ilémosú* es una institución que permite que las hijas regresen con sus familias de origen y residan en el hogar familiar el resto de su vida). Ella dice, de manera metafórica, que la institución abandona a las mujeres «en sus hogares viendo cómo crece la micosis en sus cuerpos».[80] Es difícil hacer un juicio de su interpretación de *ilémosú*; lo que demuestra, sin embargo, es una actitud frívola hacia la cultura yorùbá —no se toma la molestia de verificar la naturaleza y el significado de la institución—. La gran limitación de la colección de ensayos de Ogundipe-Leslie es que no proporciona ningún contexto cultural para sus afirmaciones. Ya que el género es sobre todo un constructo cultural, no puede ser teorizado en un vacío cultural, como muchas investigadoras e investigadores tienden a hacer. Es cierto que una de las cosas más útiles que pueden aprender las feministas africanas de sus «hermanas» occidentales es la meticulosa aproximación arqueológica con la que muchas de ellas han llevado a cabo sus estudios, interpretando la cultura occidental en formas antes inimaginables. Las feministas africanas pueden aprender mucho de los métodos de investigación feminista aplicados a Occidente, pero deberían despreciar los métodos de las feministas africanas occidentalistas e imperialistas que imponen el feminismo a las «colonias». Los investigadores e investigadoras africanas necesitan trabajar con seriedad detallando y describiendo las culturas indígenas africanas, desde adentro hacia afuera y no desde afuera hacia adentro. En la actualidad se ha escrito muy poco sobre las sociedades africanas en y por ellas mismas; en todo caso, la mayor parte de la investigación se convierte en un ejercicio de aplicación

78. Nathanael Akinremi Fadipe: *The Sociology of the Yoruba*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1970.
79. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*
80. Molara Ogundipe-Leslie: *Re-creating Ourselves. African Women and Critical Transformations*, African World Press, Trenton, 1994, p. 212. Para un debate más profundo sobre *ilémosú*, véase el siguiente capítulo.

novedosa de cualquiera de los modelos occidentales. El marco de referencia de una cultura debe identificarse y describirse en sus propios términos antes de hacer cualquier tipo de afirmaciones gratuitas como las que se hacen sobre el patriarcado y otros males sociales.

En los estudios yorùbá, la manifestación de estas preocupaciones sobre los descubrimientos de equivalentes africanos de las cosas europeas no se originó con las feministas. Ya era evidente en el trabajo de una temprana generación de investigadores como el teólogo E. Bolaji Idowu. Sobre la religión, escribe que «si ellos [los europeos] tienen a Dios, nosotros tenemos a Olodumare; si tienen a Jesucristo, tenemos a Ela, el dios de la salvación, igual que ellos».[81] La temática reaparece en la investigación antilocalista cuando se caracteriza al pensamiento africano como prefilosófico o precientífico o se afirma que África llegó tarde a la filosofía. Más allá de los reproches que consideran que para África o es muy pronto o muy tarde para filosofar, la idea subyacente es que el tipo occidental de filosofía es el universal humano. Esta convicción parece sugerir que África es un Occidente a punto de suceder o que África es como Occidente, aunque un Occidente preformado o deformado. Con esta inclinación evolucionista, la investigación antilocalista antropologizó África y rechazó cualquier equivalencia con Occidente.[82] No hay nada malo en que la gente africana reivindique una humanidad común con sus rivales (la gente occidental, por ejemplo); de hecho, esta afirmación es necesaria. El problema es que muchas escritoras y escritores africanos asumieron las manifestaciones occidentales de la condición humana como la condición humana en sí misma. Por decirlo de otra manera: malinterpretaron la naturaleza de los universales humanos.

Entonces, muchas investigadoras e investigadores africanos se equivocan de lleno porque no distinguen entre los universales y los particulares occidentales. Es universal que los grupos

81. E. Bolaji Idowu: *Olodumare. God in Yoruba Belief*, Longman, Londres, 1962.
82. Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983.

humanos rememoren el pasado; es una manifestación particular que, en un momento específico del tiempo, los sumerios desarrollaran la escritura para escribir su historia. Es universal que la gente se organice a sí misma; es particular que lo hagan bajo la estructura de un Estado o de algunas otras formas específicas. El intercambio siempre ha sido universal; el sexo, las conchas de cauri, el oro, el dinero y las tarjetas de crédito son unas cuantas manifestaciones particulares. La autorreflexión resulta inherente a la condición humana; pero es un error suponer que lo universal es su manifestación occidental —la filosofía escrita—. En la era del capitalismo global, la Coca-Cola es universal, pero apenas sería intrínseca a la condición humana. Como alternativa para evitar esta confusión, podría hacerse una distinción lingüística entre «universal» *como un término metafísico* relativo a una verdad esencial y «universal» *como un término descriptivo.*

Los Estudios Africanos modernos aún acusan el predominio de los modelos occidentales de aprehensión de la realidad y de producción de conocimiento por varias razones. Desde una perspectiva materialista, el predominio occidental en la Academia es solo un reflejo de su predominio económico y cultural global. Pero dicha explicación no es adecuada, ya que más allá de África existen regiones del mundo no occidentales donde las preocupaciones y estudios de orientación local se han desarrollado en un grado considerable.[83] Para el caso de África, las explicaciones sobre esta dependencia de Occidente se han centrado en la mentalidad colonial de la intelectualidad africana, en las políticas de financiación a la investigación y en los intereses comunes de clase, así como en la posición privilegiada de la intelectualidad dondequiera que se encuentre. Dichas explicaciones son válidas. Se trata, sin embargo, de reflexiones raramente reconocidas, e incluso cuando se resaltan, se subestiman sus efectos en la naturaleza de la Academia, en especial en su lógica, estructura y prácticas. En el núcleo del problema está la forma en que se conduce el negocio en las instituciones de producción del conocimiento; el modo en que las preguntas

83. Estoy pensando específicamente en el subcontinente indio.

fundamentales que dan forma a la investigación se generan en Occidente; la forma en que las teorías y conceptos se derivan de las experiencias occidentales. Y la manera en la que el trabajo debe realizarse en cada una de las disciplinas, muchas de las cuales se crearon para instituir el dominio sobre África y cuyas lógicas son del todo ajenas a la cuestión de la identidad social de investigadores e investigadoras. El punto es que mientras la gente africana utilice las categorías occidentales, guste del mundillo universitario y se agrupe —a favor o en contra— en torno a sus fronteras teórico-disciplinarias sin cuestionarlas, no habrá una diferencia sustancial entre sus investigaciones, más allá de sus planteamientos de partida. Mi reclamo puede ejemplificarse haciendo referencia al debate sobre la filosofía africana. En la antología titulada *African Philosophy. The Essential Readings*, Tsenay Serequeberhan, editor del volumen, señala que únicamente se han presentado ensayos de investigadores e investigadoras africanas. Y va más allá en la defensa de lo que llama «la política exclusionista»:

> *En mi apreciación, esta estrategia exclusionista resulta necesaria —al menos en el momento actual del desarrollo de la filosofía africana— precisamente porque las filósofas y los filósofos africanos necesitan formular sus diferentes posturas en confrontación y diálogo* entre ellas y ellos mismos y menos con mediadoras, mediadores, moderadoras, moderadores o entrometidas y entrometidos foráneos*. Las filósofas y los filósofos africanos deben entablar un desmenuzamiento teórico en confrontación y diálogo entre ellas y ellos mismos.*[84]

Revisando los artículos de la colección, sin importar su inclinación ideológica, encontramos citas de Lévy-Bruhl, Descartes, Kant, Platón y Tempels, por mencionar a algunos que, obviamente, no son autores africanos. En otras palabras, los europeos no fueron excluidos; podrá tratarse de europeos muertos, pero aun así siguen

84. Serequeberhan, *African Philosophy...*, *op. cit.*, p. XVIII.

definiendo la agenda y, por consiguiente, los términos del debate. De hecho, la pregunta que debiera plantearse versaría sobre quiénes integran esta congregación de filósofas y filósofos africanos. ¿Cómo se formaron? ¿A través de los así llamados «mediadoras, mediadores/moderadoras y moderadores entrometidos»?[85] Estas preguntas son pertinentes porque en la compilación de la antología resultaban incomprensibles ciertas silenciosas exclusiones de renombre. Este otro tipo de omisiones debieran formar parte del debate porque enfatizan de forma muy gráfica la disyuntiva de la investigación africana.

Esta práctica de exclusión de colaboradores no africanos y colaboradoras no africanas cuando al mismo tiempo se aceptan los términos académico/occidentales del debate se ha vuelto complicada e ingenua. Debiera ser evidente que es casi imposible crear un espacio teórico propio cuando el escenario del debate está repleto de DWEM —machos, europeos, blancos, muertos—.[86] La «guerra cultural» sobre quiénes debieran estar incluidos en el canon y en el currículo universitario en las universidades de Estados Unidos durante la década de 1980 enfatiza este punto. Me gustaría precisar mi preocupación. No se trata de que la gente africana no debiera leer lo que le agrade —de hecho deberíamos leer mucho para ser capaces de afrontar los desafíos planteados por el capitalismo global—. El punto es que los fundamentos del pensamiento africano no pueden descansar en las tradiciones intelectuales occidentales que han tenido como uno de sus rasgos perdurables la proyección de África como lo Otro y su consiguiente dominación.

En el ámbito de la producción intelectual, deberíamos reconocer que las teorías no son herramientas mecánicas. Afectan (alguien

85. Es evidente que los diplomas que les respaldan son siempre acreditaciones occidentales. Este también es un tema fundamental que necesita problematizarse dadas sus preocupaciones nacionalistas.
86. Se trata de un acrónimo (por sus siglas en inglés [*N. del T.*]) desarrollado durante la década de 1980 en el contexto de las guerras culturales/de cánones, cuyo telón de fondo fue la disputa por la constitución del «canon» de las ciencias sociales en las universidades de Estados Unidos. Para algunos de los temas relevantes, véase Henry Louis Gates Jr.: *Loose Canons. Notes on the Culture Wars*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

diría que condicionan) cómo pensamos, sobre quién pensamos, lo que pensamos y quién piensa a nuestro lado. En ocasiones, la Academia parece olvidar que el propósito de las herramientas intelectuales consiste en estructurar nuestros pensamientos e investigaciones. Mientras no se cuestione a los «venerados ancestros»[87] de la práctica académica, en los Estudios Africanos la investigación se limitará a producir conocimiento no enfocado primordialmente en África —pues dichos «ancestros» no solo no fueron africanos, sino también abiertamente hostiles a los intereses de África—. Las preguntas fundamentales de investigación de muchas disciplinas se originan en Occidente. En una reciente antología titulada *Africa and the Disciplines*, se plantea una pregunta harto ridícula y occidentecéntrica: ¿Cuál ha sido la contribución de África a las disciplinas?[88] (Siguiendo la lógica de la pregunta, considérese lo que la gente africana hemos aportado a la craneometría —nuestros cráneos— y a la antropología francesa —¡nuestras nalgas!—).[89] Para África, el asunto más importante se relaciona con lo que disciplinas como la antropología y sus practicantes «le han hecho a África».[90]

En general, la intelectualidad africana parece subestimar o no puede comprender las implicaciones de las prácticas académicas en la producción de conocimiento. En las instituciones académicas, la investigación, la enseñanza y el aprendizaje no son inofensivas prácticas empresariales. Kwame Anthony Appiah

87. Estoy refiriéndome aquí a la tradición de los padres fundadores, quienes establecieron las preocupaciones primordiales de cada disciplina, sin que la gente africana, integrante de un grupo dominado, pudiese participar. En los estudios de mujeres se mantiene la misma tradición con las madres fundadoras.
88. Robert Bates, V.Y. Mudimbe y Jean O'Barr (eds.): *Africa and the Disciplines*, Chicago University Press, Chicago, 1993.
89. Estoy refiriéndome a la «Venus hotentote», la mujer africana cuyas nalgas se exhibieron como curiosidad en Europa en el siglo XIX. Véase Sander Gilman: «Black bodies, white bodies», en Henry Louis Gates Jr. (ed.), *Race, Writing, and Difference*, Chicago University Press, Chicago, 1985.
90. Dado el papel de la antropología como sirvienta de la colonización, es sorprendente que el tema haya sido menospreciado notablemente por los editores del volumen.

hace este señalamiento en un agudo ensayo sobre las limitaciones de lo que él llama la crítica localista de Occidente en la literatura africana: «El emperador occidental ha ordenado a los nativos cambiar sus batas por pantalones; su acto de resistencia ha sido insistir en que la sastrería utilice material hecho en casa. En el planteamiento somero de sus argumentos, los nacionalistas culturales no fueron mucho más lejos; se quedaron ciegos ante el hecho de que sus demandas locales habitaban una arquitectura occidental».[91] La propia aceptación acrítica y desvergonzada que Appiah hace de Occidente, incluyendo su rechazo de África, resulta lógica dada su ascendencia matrilineal,[92] pero apenas podría esperarse que esta fuera una solución para otros investigadores e investigadoras africanas cuyos *abusua* (linajes matrilineales) se localizan en el suelo africano y no en Inglaterra. Es notable que, a pesar de la actitud antilocalista de Appiah en relación con la cultura africana, sea él mismo un localista sin remordimientos. Appiah es un eurolocalista; a lo que se opone es al localismo africano. En su libro *In My Father's House*, la prerrogativa de las categorías europeas de pensamiento y práctica (como la patrilinealidad) sobre la matrilinealidad akan da fe del borrado de las normas de la casa de su padre (normas africanas) y de la imposición, al igual que en África, de los valores de la casa de su madre (normas anglosajonas).[93]

Aun así, Appiah hace un señalamiento válido cuando afirma que muchas críticas y críticos africanos de Occidente no advierten que, hasta cierto punto, la aceptación de la «arquitectura» occidental también implica necesariamente una conformidad con «los accesorios». En resumidas cuentas, existen elementos incuestionables de la competencia —académica y de otro tipo—. Pensar que puede lograrse cierta competencia para después cambiar las reglas es una falacia, porque las reglas no pueden separarse

91. Kwame Anthony Appiah: «Out of Africa. Topologies of nativism», *Yale Journal of Criticism*, vol. 12, n.º 1, 1988, pp. 153-178.
92. Quiero reconocer especialmente a Nkiru Nzegwu por su contribución a nuestras diversas discusiones sobre el tema de la subversión del principio matrilineal como una borradura de las normas culturales akan.
93. Esta sección en particular se beneficia de los numerosos debates que tuve con Nkiru Nzegwu.

de la competencia, se constituyen de forma mutua: una parte no existiría sin la otra.

Sin embargo, la postura de Appiah y de otras personas antilocalistas es profundamente imperfecta debido en parte a un enorme descuido. La exhortación antilocalista para que África abrace sin complejos a Occidente como una nueva estrategia para el futuro es imperfecta porque, en realidad, eso fue lo que los líderes africanos hicieron en el pasado, y así hemos permanecido hasta la actualidad: en la afable aceptación de Occidente. Y esta adopción no es ninguna novedad, se trata en realidad de un fallido programa de acción. La idea de que África puede elegir si quiere abrazar o no a Occidente es una metáfora fuera de lugar. La cuestión es que África ya está inmovilizada en el abrazo de Occidente; el desafío, en consecuencia, es cómo y cuánto liberarnos. Es un problema fundamental porque, sin este necesario relajamiento, seguiremos confundiendo a Occidente con el Uno y, por lo tanto, visualizándonos como el Otro.

Appiah hace el reclamo de que la demanda localista de la afrocentricidad en la lectura y escritura de la literatura africana es incapaz de apreciar las múltiples herencias de escritores y escritoras africanas contemporáneas, por ejemplo, «la mención de Eurípides que hace Soyinka es tan auténtica como su gusto por Ògún».[94] Sin embargo, el mismo Appiah no entiende la naturaleza de las referencias de Soyinka a Ògún y a Eurípides.

El problema no es el aprecio de Soyinka por Eurípides, sino la incapacidad de Appiah para entender que las referencias de Soyinka a Ògún y a Eurípides no son del mismo orden.[95] Tomemos una pista de la cultura yorùbá: en la práctica de la religión, a pesar de las más de cuatrocientas *òrìṣà* (divinidades)[96] a las cuales cada quien puede rogar, cada linaje y cada persona tiene

94. Appiah, «Out of Africa...», *op. cit*.
95. La idea de Mazrui sobre la triple herencia de África parece sufrir del mismo tipo de subestimación que África. Véase Ali A. Mazrui: *The Africans. A Triple Heritage*, Little Brown and Co., Nueva York, 1986.
96. Véanse Ulli Beier: *Yoruba Myths*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980; Wande Abimbola: «Ifa as a body of knowledge and as an academic discipline», *Journal of Cultures and Ideas*, vol. 1, n.º 1, 1983, p. 1-11.

su propia *òrìṣà* a la cual se invoca[97] antes de implorar a las demás divinidades. Primero se confía en lo propio y solo después se participa de la veneración de otros dioses y diosas. No hay duda de que la gente puede llegar a cambiar de divinidades, como de hecho sucede; en este caso, la falacia consiste en creer que cada quien podría comenzar con una multiplicidad de deidades. Siempre habrá quien posea la prerrogativa, sin importar que esto sea o no reconocido. Las referencias a Ògún y a Eurípides no pueden tomarse como una expresión del tipo «de un lado y del otro (*otoh-botoh*)»; una de ellas será la «deidad» primordial.

En esencia, Appiah no puede entender que las investigadoras y los investigadores africanos con privilegios institucionales se han formado en la tradición occidental; en el caso de las tradiciones y culturas africanas, difícilmente existe algo parecido a una formación de ámbito académico. Debido ello resulta raro, si no imposible, descubrir a investigadores o a investigadoras que puedan hablar de Ògún con la misma sofisticación y profundidad de conocimiento con que lo hacen de Zeus. No sorprende, entonces, que para la mayoría de la intelectualidad africana África no sea más que una vaga idea. La experiencia del filósofo V.Y. Mudimbe es muy reveladora. En su valoración de los textos antropológicos sobre la gente luba, Mudimbe plantea la siguiente pregunta: ¿De dónde viene mi autoridad? Responde:

> *Es verdad que no soy antropólogo y no intento serlo. Invertí al menos diez años de mi vida estudiando latín y griego antiguo promediando doce horas semanales, con una mayor cantidad de tiempo dedicado al francés y a las culturas europeas, antes de ser apto para un doctorado en Filología (griega, latina y francesa) en la Universidad de Lovaina. No conozco muchos antropólogos que manifiesten públicamente una experiencia similar acerca de su especialidad en aras de fundamentar su autoridad en los Estudios Africanos.*[98]

97. En el original, «propitiate». (*N. del T.*)
98. V.Y. Mudimbe: *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Wisconsin University Press, Madison, 1991, p. 24.

Una pregunta más interesante sería la siguiente: ¿En qué consiste la propia afirmación de autoridad de Mudimbe sobre los Estudios Africanos? Él confiesa que su autoridad descansa en «mi madre luba-lulua, mi padre songye, el contexto cultural suajili de mi educación en Katanga (Shaba), el entorno sanga de mi educación secundaria».[99] El contraste entre las fuentes de su conocimiento de Occidente, por un lado, y de África por el otro, es sorprendente. Cultivó el conocimiento de Occidente durante décadas, pero el conocimiento sobre África supuestamente lo absorbió, por decir algo, a través de la leche materna. No tengo nada contra las madres (yo misma lo soy). Pero mientras que investigadores e investigadoras africanas sigamos ocupándonos en desarrollar «la madre de todos los cánones», ¿quién se supone que va a desarrollar el conocimiento fundamental para la transformación de África? Desde luego que no puede despreciarse el conocimiento de la propia cultura durante los años cruciales de formación. Pero tampoco puede exagerarse el manejo de la lengua materna como la llave para la comprensión de una cultura. Más aún, mucha gente africana educada en Occidente no pasó demasiado tiempo con sus madres como para recibir una formación africana elemental. Al igual que Mudimbe, muchas personas ingresaron a muy temprana edad en internados o monasterios europeos, embarcándose en un proceso de absorción de las culturas europeas que duró toda su vida y que costearon ellas mismas. Al igual que Appiah, estuvieron bien resguardadas detrás de este «seto de hibiscos» y fueron enviadas después a la escuela en Europa mientras África aparecía poco a poco en la marcha de la historia.

Es crucial que nuestro conocimiento de África sea cultivado y desarrollado de forma constante; no debiera reducírselo al ámbito instintivo o primigenio (primitivo) como quisieran muchas personas europeas antilocalistas/localistas. Demasiada gente africana acusa una grave falta de conocimiento de las culturas africanas, mientras se deleita en el conocimiento de los clásicos europeos y de sus lenguas muertas. El propio Mudimbe destaca

99. *Ibid.*, p. 125.

que sus «condiscípulos» europeos pasaron por el mismo entrenamiento que él para especializarse en filología.[100] Al parecer, la leche materna no fue suficiente como manantial de conocimiento de su cultura europea; tuvieron que invertir una vida entera estudiándola.

En el prólogo de su aclamado libro *The Invention of Africa*, Mudimbe divulga lo que llama las «buenas noticias» —ahora la gente africana tiene «la libertad de pensar por ella misma como el punto de partida de un discurso completo»—.[101] Su afirmación es sorprendente, dado que el contenido del libro no deriva de África en términos epistemológicos y depende en su totalidad del pensamiento europeo. Difícilmente sería este el legado multicultural que Appiah quiere que reconozcamos en los Estudios Africanos. Se trata sin duda de una herencia europea que explica por qué Ògún no tiene oportunidad alguna frente a Zeus y por qué África permanece como una vaga idea en la mente de muchos investigadores e investigadoras africanas. En la realidad, es obvio que África sigue desarrollándose en la marcha de la historia. ¡La auténtica historia humana!

Escribir lo yorùbá en inglés: la propagación de Occidente

Para hacer una demostración concreta sobre las implicaciones de la investigación académica en la aceptación acrítica de las categorías y preguntas occidentales en el estudio de las sociedades africanas, abordaré ahora un debate regional específico: los estudios yorùbá.[102] Este debate es particularmente idóneo para examinar

100. *Ibid.*
101. V. Y. Mudimbe: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1988, p. 200.
102. Los estudios yorùbá abarcan tanto el trabajo sobre el pueblo yorùbá del África Occidental como la diáspora que incluye Brasil y Cuba. Además del inglés, incorporan varios lenguajes europeos como el francés, el portugués y el español. Los estudios en inglés son predominantes, es decir, la mayoría de los académicos y las académicas elaboran sus principales trabajos en este idioma. Yo estoy más interesada en el discurso

los problemas de la occidentricidad en el planteamiento de las preguntas de investigación, debido a la destacada participación de intelectuales de origen yorùbá. Como señaló un antropólogo en una monografía reciente: «Los investigadores occidentales no escriben *sobre* el yorùbá; escriben *con* el yorùbá».[103] Dejando a un lado las preposiciones, lo contrario es lo más común —investigadores e investigadoras de origen yorùbá escriben sobre Yorùbá mediante lo occidental—. Lo anterior se demuestra en la incapacidad de tomar en serio el lenguaje yorùbá en la investigación yorùbá —el lenguaje es el occidental—. No es sorprendente la falta de interés por el lenguaje yorùbá más allá de la «fase de trabajo de campo», ya que los Estudios Africanos son una de las pocas áreas académicas en la que cualquiera puede proclamarse como experto o experta sin tener el nivel necesario de conocimiento del lenguaje.[104] Los nacionalistas africanos dicen basarse en los lenguajes comunitarios, pero la marginación del lenguaje en los Estudios Africanos contradice esta afirmación. Podemos preguntarnos si la resistencia de muchos estudios para utilizar como unidad de análisis la nebulosa categoría «África» está familiarizada con tales circunstancias. Sin duda habrá algunas investigaciones que por fuerza utilicen África como unidad de análisis; sin embargo, como opina Paulin J. Hountondji, en este punto de la historia de la investigación, África termina empleándose como un término geográfico descriptivo.[105]

Los estudios regionales basados en grupos culturales particulares consisten en esencia en ejercicios de traducción a diferentes niveles: de lo oral a lo escrito, de una cultura a otra y, al

que se hace en inglés sobre lo yorùbá. Para una definición y temática de los estudios yorùbá, véase A. I. Asiwaju: «Dynamics of Yoruba studies», en G. O. Olusanya (ed.), *Studies in Yoruba History and Culture*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1983.
103. Andrew Apter: *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago University Press, Chicago, 1993.
104. Un señalamiento similar se hace en Oyekan Owomoyela: *Visions and Revisions. Essays on African Literatures and Criticism*, Peter Lang, Nueva York, 1991.
105. Hountondji, *African Philosophy...*, *op. cit.*

final, de un lenguaje a otro. Cada categoría —escritura, oralidad, cultura, lenguaje— está impregnada de todo tipo de presupuestos tácitos y cada movimiento está lleno de potenciales tropiezos. El lenguaje es el punto neurálgico, y resulta pertinente la observación de Marc Bloch sobre el problema que la subestimación del lenguaje plantea a quienes se dedican a la historia: «que la mitad del tiempo no podrán alcanzar sus objetos de estudio sino a través de las palabras, ¿por qué absurdo paralogismo se les permite, entre otras lagunas, ignorar las adquisiciones fundamentales de la lingüística?».[106] Otra ridiculez es que investigadores e investigadoras yorùbá sigan construyendo conocimiento sobre su sociedad en idioma inglés. Este teatro del absurdo se expande cuando nos enteramos de que muchos investigadores e investigadoras africanas llegan a conocer sus sociedades solo a través de lo que misioneros y antropólogos occidentales escribieron sobre ellas.

En este contexto, la escasez de estudios críticos sobre el lenguaje yorùbá es ofensiva, a pesar de lo extenso del corpus. Y no es un problema menor —la falta de reconocimiento de que el lenguaje conlleva el sentido del mundo de un pueblo implica aceptar que las categorías occidentales son universales—. En la mayoría de los estudios yorùbá, las categorías indígenas no son examinadas, sino asimiladas al inglés. Esta práctica ha traído serias deformaciones y ha conducido con mucha frecuencia a una confusión total sobre las realidades. Las implicaciones de esta situación no son solo semánticas, sino también epistemológicas, en cuanto que afectan al tipo de conocimiento que es elaborado y también a quién traduce el yorùbá al discurso escrito. Para la producción de conocimiento en inglés sobre yorùbá, sería imprescindible un análisis minucioso del lenguaje. Que esto nunca se haya hecho invita a dudar de los descubrimientos realizados en varias disciplinas, que serán ejemplificados en los siguientes capítulos. Se da por sentada la realización de

106. Marc Bloch: *The Historian's Craft*, Knopf, Nueva York, 1954, pp. 68-69. [Hay trad. cast.: *Apología para la historia o el oficio de historiador*, trad. María Jiménez y Danielle Zaslavsky, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001, p. 89.]

algunos estudios lingüísticos sobre el lenguaje yorùbá, pero el estudio del lenguaje no puede limitarse a filólogas y filólogos. Independientemente de su disciplina, los investigadores e investigadoras traducen de una forma u otra y esto debiera estar presente en la idea y en la práctica de la investigación. En los estudios yorùbá, historiadores e historiadoras traducen las tradiciones orales de *arọ́kin* (bardos reales); quienes analizan la oratura traducen *oríkì* (alabanzas poéticas) y quienes se interesan por la religión podrían traducir la adivinación Ifá, la poesía o los cánticos de las comunidades devotas de Ṣàngó. Estos son solo unos pocos ejemplos que demuestran la inutilidad de la imposición de los límites disciplinarios occidentales al conocimiento yorùbá. El filósofo maliense Amadou Hampate Ba subraya la naturaleza holística de las tradiciones orales africanas: «La tradición oral es la gran escuela de la vida que impregna y afecta a cada uno de sus aspectos. Para quienes no capten su secreto podría parecer caótico; *puede confundir a la mente cartesiana acostumbrada a dividirlo todo en categorías inequívocas.* De hecho, en la tradición oral, *lo espiritual y lo material no están separados*».[107] El problema de los constructos de género en el lenguaje, en la literatura y en la práctica social yorùbá demanda atención inmediata. El lenguaje yorùbá está libre de género, lo cual implica la ausencia de muchas de las categorías admitidas y tomadas del inglés. No hay palabras específicas de género para señalar al hijo, a la hija, al hermano o a la hermana. Los nombres yorùbá tampoco tienen género; tampoco lo tienen *ọkọ* y *aya* —dos categorías traducidas al inglés como «esposo» y «esposa», respectivamente—. Dado que las categorías anatómicas no se usan como categorías sociales, es obvio que identificar el género de personas particulares en diferentes periodos del tiempo y a través del espacio es, a lo sumo, una aventura confusa. Por ejemplo, en la disciplina de la historia: ¿cómo podrían interpretarse las listas dinásticas conocidas popularmente como «listas de reyes» (creadas por historiadores e historiadoras para diferentes sistemas de gobierno yorùbá)? Muchos historiadores e historiadoras contemporáneas han supuesto

107. Hampate Ba: «Approaching Africa», *op. cit.*, p. 8. El énfasis es mío.

que, con un par de excepciones, todos los gobernantes de las listas eran machos. ¿Pero cuál es la base de esta presuposición? Por lo menos deberían explicarse los criterios para la asignación del sexo a cada gobernante en el caso de los periodos para los cuales no se dispone de fuentes escritas. Dado el carácter libre de género de los términos *ọba* (gobernante) y *aláàfin* (dirigente), historiadores e historiadoras deberían proporcionar evidencia de sus conjeturas acerca del género.

El investigador Bolaji Idowu se vio obligado a tratar con esta cuestión en su estudio sobre la religión yorùbá. Encontró dos tradiciones orales que diferían acerca del sexo de Òdúdúwà, el ancestro yorùbá; en una se decía que era macho y en otra que era hembra.[108] Idowu insinúa que la confusión sobre la identidad sexual de Òdúdúwà podría deberse en parte al vocabulario de la liturgia que se refiere a este ancestro como madre y a la vez le nombra «señor» y «marido». Esta es la traducción de Idowu de las primeras frases de la liturgia:

> *Oh, madre, le suplicamos nos asista;*
> *cuídenos; cuide (a nuestros) retoños;*
> *usted, cuyo arte se fundó en Ado...*

Idowu continúa: «Sin embargo, conforme se declama la balada ritual, escuchamos frases como "mi señor" y "mi marido", lo cual indica con vehemencia que se está invocando a un dios».[109] Es obvio que Idowu se equivoca al pensar que la presencia de la palabra «marido» es evidencia de masculinidad, ya que la palabra yorùbá *ọkọ*, traducida al inglés como «marido», es una categoría sin género específico que incluye tanto a machos como a hembras. Es por ello que Òdúdúwà puede ser «marido», señor y madre. Esto sugiere que a pesar de su propio conocimiento de la cultura yorùbá, Idowu acepta la categoría inglesa sin cuestionarla. Idowu no es una excepción, ya que su trabajo ejemplifica el proceso de patriarcalización de la historia y de la cultura yorùbá. En muchos escritos

108. Idowu, *Olodumare...*, *op. cit.*, p. 27.
109. *Ibid.*

académicos, se asume al macho como la norma, igual que en Occidente. En el caso de personajes y eventos históricos, el proceso se ha logrado sobre todo a través de la traducción. Es sintomático que *ọba*, un término sin género que en yorùbá significa «dirigente», llegara a significar «rey», independientemente del periodo histórico. La demostración del problema salta a la vista en el trabajo de Ade Obayemi, otro investigador yorùbá. En su análisis de las crónicas escritas sobre Òdúdúwà, afirma: «Tomándose conjuntamente, los árboles genealógicos y las clasificaciones sexuales existentes no nos llevan demasiado lejos, y no podrían hacerlo por sí mismas, en cualquier intento por fijar su posición cara a cara con otros *héroes, reyes* o figuras legendarias». Puesto que Obayemi proclama la asignación de una identidad de género, lo hace con la ayuda del lenguaje inglés.[110]

El género como categoría analítica se encuentra ahora en el corazón del discurso yorùbá contemporáneo. Se ha hecho muy poco para desenredar esta telaraña de desafortunadas traducciones yorùbá/inglés. El género se ha vuelto importante en los estudios yorùbá no por tratarse de un producto de la vida social yorùbá, sino porque su pasado y su presente se tradujeron al inglés para servir al modelo occidental de raciocinio corporal. En este modelo, el género es omnipresente, el macho la norma y la hembra la excepción; el poder se cree inherente a la masculinidad por sí misma. También es un esquema que no se basa en la evidencia. Partiendo de una revisión de la bibliografía existente, no parece que los investigadores e investigadoras yorùbá hayan reflexionado mucho sobre la divergencia entre el yorùbá y el inglés, así como en sus implicaciones en la producción de conocimiento. Este asunto será examinado en capítulos posteriores.

Los diferentes modos de comprensión del conocimiento producen énfasis desiguales en los tipos y en la naturaleza de la evidencia necesaria para hacer afirmaciones válidas sobre el conocimiento. En realidad, esto también tiene implicaciones para la

110. Ade Obayemi: «The phenomenon of Oduduwa in Ife history», en I. A. Akinjogbin (ed.), *The Cradle of a Race. Ife from the Beginning to 1980*, Sunray, Lagos, 1992, p. 66. El énfasis es mío.

estructura de la organización social, en particular en la jerarquía social que establece quién sabe y quién no. He argumentado que las jerarquías sociales occidentales, como las de género y raza, operan sobre la prerrogativa de lo visual tan propia de la cultura occidental. También se ha señalado que el marco de referencia yorùbá se basa más en una combinación de sentidos anclada en lo auditivo. Por consiguiente, la promoción de los conceptos y de las teorías derivadas del modo de pensamiento occidental en los Estudios Africanos en el mejor de los casos dificulta la comprensión de las realidades africanas. En el peor, obstruye nuestra capacidad para construir conocimiento sobre sus sociedades.

LA (RE)CONSTITUCIÓN DE LA COSMOLOGÍA Y DE LAS INSTITUCIONES SOCIOCULTURALES DE ỌYỌ́-YORÙBÁ

ARTICULACIÓN DEL SENTIDO DEL MUNDO YORÙBÁ

El género ha sido indiscutiblemente un principio organizativo fundamental en las sociedades occidentales.[1] En su conceptualización, reside de manera intrínseca una dicotomía en la cual

1. Viejo Ọ̀yọ́ se refiere a Ọ̀yọ́-ile («hogar» Ọ̀yọ́), el primer asentamiento establecido. Hay muchos otros Ọ̀yọ́ que fueron poblándose en diferentes tiempos y periodos históricos antes de la fundación de Nuevo Ọ̀yọ́ en 1837. Sin embargo, la distinción que deseo trazar será entre Nuevo Ọ̀yọ́, fundado en el siglo XIX, y los asentamientos previos. En términos espaciales, muchos lugares fueron Ọ̀yọ́, pero enfatizaré la continuidad cultural, a pesar de la enorme variación. Por lo tanto, este capítulo se interesa en el periodo que llegó a su fin antes de los cambios monumentales del siglo XIX. De acuerdo con Robert Smith, «Los Ọ̀yọ́ de alafin fueron tres: Ọ̀yọ́-ile, Ọ̀yọ́-oro [...] y finalmente Nuevo Ọ̀yọ́. Aun cuando solamente esos tres fueron llamados "Ọ̀yọ́", la tradición relata que, desde su dispersión de Ile-Ife [...], el pueblo ọ̀yọ́ se asentó en dieciséis lugares diferentes» («Alafin in exile. A Study of the Igboho period in Oyo history», *Journal of African History*, n.º 1, 1965, pp. 57-77). Para la historia y organización social de Ọ̀yọ́, véanse Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*; S. O. Babayemi: «The rise and fall of Oyo *c.* 1760-1905. A study in the traditional culture of an african polity», tesis doctoral en filosofía, Departamento de Historia, Universidad de Birmingham, 1979; J. A. Atanda: *The New Oyo Empire. Indirect Rule and Change in Western Nigeria, 1894-1934*, Longman, Bristol, 1973; Roberth S. Smith: *Kingdoms of the Yoruba*, Wisconsin University Press, Madison, 1969; Robin Law: *The Oyo Empire c. 1600 – c. 1836*, Clarendon Press, Oxford, 1977. Toyin Falola (ed.): *Yoruba Historiography*, Wisconsin University Press, Madison, 1991; Peter Morton-Williams: «An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba», *Africa*, vol. 34, n.º 3, Londres, 1964, pp. 243-261. Sobre el concepto «sentido del mundo»: es una expresión mucho más holística que «visión del mundo», ya que enfatiza la totalidad y la concepción de los modos de ser.

macho y hembra, hombre y mujer, se clasifican de manera constante de forma binaria, lo mismo en sus relaciones con y en contra de la otra parte. Se ha documentado bien que en la práctica social occidental las categorías de macho y hembra no están libres de asociaciones jerárquicas y de oposiciones binarias en las cuales «macho» implica privilegio y «hembra» subordinación. Se trata de una dualidad inherente a la definición del género basada en una apreciación del dimorfismo sexual humano. Como otras tantas sociedades a lo largo y ancho del mundo, la sociedad yorùbá ha sido analizada mediante conceptos de género occidentales, asumiendo que se trata de una categoría atemporal y universal. Pero, como advierte Serge Tcherkézoff, «un análisis que comienza con el maridaje macho/ hembra no hace más que promover las dicotomías».[2] Por eso no sorprende que, cuando lo buscan, investigadoras e investigadores siempre encuentren el género.

En este contexto demostraré que antes de la colonización de Occidente, el género no era un principio organizativo de la sociedad yorùbá, a pesar de que la voluminosa investigación diga lo contrario. Las categorías sociales «hombre» y «mujer» eran inexistentes y, por lo tanto, no había ningún sistema de género.[3] En todo caso, el principio básico de la organización social era la senioridad, definida por la edad relativa. Las categorías sociales «mujer» y «hombre» son construcciones sociales derivadas del supuesto occidental según el cual «los cuerpos físicos son cuerpos sociales».[4] Presuposición que en el capítulo previo llamé «raciocinio corporal» e «interpretación bio-lógica» del mundo social. El impulso original para aplicar transculturalmente esta suposición está enraizado en la noción simplista que propone que el género es un modo natural y universal de organización social, siendo el privilegio masculino su manifestación definitiva. Pero el género se construye socialmente; está atado a la historia y a la cultura. En consecuencia, la presunción de que existía un sistema de género

2. Serge Tcherkézoff: «The illusion of dualism in Samoa», en Teresa del Valle (ed.), *Gender Anthropology*, Routledge, Nueva York, 1989, p. 55.
3. Rubin, «The traffic in Women», *op. cit.*
4. Lorber, *Paradoxes of Gender*, *op. cit.*

en la sociedad ọ̀yọ́ antes de la colonización occidental es otro caso de dominación en la documentación e interpretación del mundo, facilitada por el predominio material global de Occidente.

La meta de este capítulo será articular el sentido o la lógica cultural del mundo yorùbá y (re)cartografiar su orden social. Aquí se busca desafiar el presupuesto común de que el género fue un principio fundamental de organización en la vieja sociedad ọ̀yọ́. Para tal efecto, se hará un examen de los roles sociales tal como se articularon en diversas instituciones, incluyendo el lenguaje, el linaje, el matrimonio y el mercado. Se describen y analizan las categorías sociales de *ìyá* (madre), *bàbá* (padre), *ọmọ*, *aya*, *ọkọ*, *àbúrò* (véase más adelante la traducción de estos términos), *ẹ̀gbọ́n* (hermana, hermano o pariente de mayor edad), *aláwo* (adivinador o adivinadora), *àgbẹ̀* (campesino o campesina) y *onísòwò* (comerciante). Reconociendo el peligro de una traducción errónea de los conceptos clave, manejaré la terminología yorùbá tanto como sea posible. Usando los vocablos de la cultura yorùbá —adquirí mi conocimiento de esta sociedad mediante la experiencia y la investigación—, cuestionaré una amplia gama de bibliografías feministas, antropológicas, sociológicas e históricas, evaluando de forma crítica la idea del género como una categoría universal y atemporal.

El lenguaje y las tradiciones orales yorùbá representan las principales fuentes de información en la constitución del sentido del mundo, el mapeo de los cambios históricos y la interpretación de la estructura social. Los registros documentales a los que haré referencia incluyen los textos del reverendo Samuel Johnson, uno de los iniciadores de la historiografía y la etnografía yorùbá, y las memorias y diarios de los viajeros y misioneros europeos del siglo XIX. Finalmente, en la conceptualización del pasado, el presente no es irrelevante. Todas las instituciones que describiré no son arcaicas; son tradiciones vivientes.

Poniendo a la «mujer» en su lugar

El género es un discurso dicotómico sobre dos categorías sociales —hombre y mujer— en oposición y jerarquización binaria.

Dando por hecho lo anterior, mi primera puntualización insiste en que la glosa común de las categorías yorùbá *obìnrin* y *ọkùnrin* como «hembra/mujer» y «macho/hombre», respectivamente, es una traducción errónea. Este error ocurrió porque la mayoría de intelectuales occidentales e intelectuales yorùbá con influencias occidentales no pudieron advertir que en la práctica y el pensamiento yorùbá dichas categorías no están ni en oposición binaria ni jerarquizadas entre sí. En términos etimológicos, *obìnrin* no deriva de *ọkùnrin*, como *woman* deriva de *man*. El sufijo común *rin* sugiere una humanidad común; los prefijos *obìn* y *ọkùn* especifican variaciones anatómicas. Aquí no existe un concepto de un tipo humano original frente al cual habrá de dimensionar la diversidad. *Ènìyàn* es la palabra específica para la humanidad y no tiene género. Por el contrario, *man*, la palabra que en inglés etiqueta a la humanidad en general y que, en teoría, incluye a hombres y mujeres, en realidad privilegia a los primeros. Ha sido bien documentado que en Occidente las hembras/mujeres son las Otras, definidas como la antítesis de los machos/hombres, quienes representan la norma.[5] La filósofa feminista Marilyn Frye captura la esencia de este privilegio en el pensamiento occidental cuando escribe: «supuestamente la palabra "mujer" significa "la hembra de la especie", pero "Hombre" fue el nombre de la especie».[6] En la conceptualización yorùbá, *ọkùnrin* no se establece como la norma, como la esencia de la humanidad, en oposición a *obìnrin* como lo Otro. Ni *ọkùnrin* es una categoría de privilegio, ni *obìnrin* se define en relación con *ọkùnrin*, ni tiene connotaciones negativas de subordinación o impotencia y, sobre todo, no constituye por sí misma clasificación social alguna. Una razón más por la cual *ọkùnrin* y *obìnrin* no pueden traducirse a los vocablos ingleses «macho» y «hembra» es que dichas categorías yorùbá afectan solo a las personas adultas, y no se usan por lo general para *ọmọdé* (niñas y niños) o *ẹranko* (animales). Los términos *akọ* y *abo* se usan respectivamente para animales machos y hembras. También se utilizan para algunos árboles frutales

5. Simone de Beauvoir: *The Second Sex*, Vintage, Nueva York, 1952. [Hay trad. cast.: *El segundo sexo*, Siglo XXI/Alianza Editorial Mexicana, México DF, 1990.]
6. Marilyn Frye: *The Politics of Reality*, Crossing Press, Trumansburg, 1983, p. 165.

como la papaya y en la idea abstracta de un periodo de tiempo como podría ser un año. De esta forma, *akọ ìbẹ́pẹ* es un árbol de papaya que no dará fruto y *odún t'ó ya 'bo* significa un año fructífero (un buen año). «Que tu año sea fructífero [*yabo*]»[7] suele ser una oración o felicitación común al principio del año nuevo yorùbá, señalado por la llegada del «nuevo ñame».[8] Ya que *akọ* y *abo* no se construyen en oposición, lo contrario de un buen año (*abo*) no es un año *akọ*. Un año improductivo es un año que no es *abo*; no hay concepto para un año *akọ*. Un árbol estéril de papaya es un árbol *akọ*. Un fructífero árbol de papaya no se describe como *abo*; más aún, un árbol fructífero se considera normal y solo se le refiere como «papayo». Cito estos ejemplos para mostrar que dichos conceptos yorùbá, como *ọkùnrin* y *obìnrin*, no equivalen a «macho» y «hembra». En este estudio se ha preferido traducir los términos básicos *ọkùnrin* y *obìnrin* en relación con las anatomías masculina y femenina; se refieren solo a la fisiología que marca diferencias, sin guardar connotaciones jerárquicas como los términos «macho/hombre» y «hembra/mujer». Las distinciones que dichos términos yorùbá denotan son superficiales. Para su sencilla utilización se ha simplificado «anatómico» como «ana», añadiéndose a las palabras «macho», «hembra» y «sexo» para enfatizar el hecho de que, en el sentido del mundo yorùbá, es posible el reconocimiento de estas distinciones fisiológicas sin proyectar de manera intrínseca una jerarquía entre ambas categorías sociales. Es así que propongo los nuevos conceptos «anamacho», «anahembra» y «anasexo». La necesidad de un nuevo conjunto de constructos surge del reconocimiento de que incluso los así llamados «conceptos biológicos» de macho, hembra y sexo no están libres de connotaciones jerárquicas en el pensamiento occidental.[9]

7. En su libro *Visions and Revisions...*, *op. cit.*, Oyekan Owomoyela intenta una lectura de género de este dicho. Pero, en mi opinión, solamente impone el pensamiento de género occidental en Yorùbá (p. 81).
8. En el original, «yam». Se refiere a un tubérculo comestible cultivado milenariamente en África. (*N. del T.*)
9. Véanse, por ejemplo, Laqueur, *Making Sex...*, *op. cit.*, y Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*

De hecho, el término *obìnrin* no equivale a «mujer», porque el concepto de mujer o de hembra conjura varias imágenes incluyendo las siguientes:

1. que no tiene pene (el concepto freudiano de envidia del pene surgió de esta noción y se ha dilucidado con amplitud en el pensamiento social occidental y en los estudios de género);[10]
2. que no tiene poder; y
3. que no participa en la arena pública.

Por lo tanto, lo que las hembras «no son» las define como mujeres, ya que se asume al macho como la norma. Las susodichas imágenes se derivan de la experiencia occidental y no están asociadas con la palabra yorùbá *obìnrin*. Dado que el lenguaje conceptual de las teorías de género proviene de Occidente, es necesario verlas como «portadoras» del problema que pretenden explicar. A diferencia de «macho» y «hembra» en Occidente, las categorías de *obìnrin* y *ọkùnrin* son básicamente categorías anatómicas y no puede derivarse ninguna suposición subyacente de sus personalidades o psicologías. Al no estar elaboradas en relación de oposición no son sexualmente dimórficas y, en ese sentido, no son portadoras de género. En el Viejo Ọ̀yọ́ no connotaban clasificación social ni expresaban masculinidad o femineidad, pues dichas categorías no existían en la vida o en el pensamiento yorùbá.

Distinciones necesarias sin diferencia

Los términos yorùbá *obìnrin* y *ọkùnrin* expresan una distinción. Obviamente, la reproducción es la base de la existencia humana y, dada la importancia del cuerpo de la anahembra, no es sorprendente que el lenguaje yorùbá describa las dos anatomías. Los términos *ọkùnrin* y *obìnrin* indican solo las diferencias anatómicas entre ambos cuerpos respecto a su implicación en la procreación

10. Nancy Chodorow: *Feminities, Masculinities, Sexualities. Freud and Beyond*, Kentucky University Press, Lexington, 1994.

y la relación sexual. Así es como se refieren a las marcas físicas y a las evidentes diferencias fisiológicas entre las dos anatomías. No se refieren a categorías de género que connoten privilegios y desventajas sociales. Tampoco expresan dimorfismo sexual porque la distinción que señalan se reduce a los temas reproductivos.[11] Para entender este asunto, será necesario insistir en la diferencia fundamental entre la concepción yorùbá del mundo social y la de las sociedades occidentales.

En el capítulo previo argumenté que en la mayoría de las teorías occidentales el determinismo biológico es consecuencia de la aplicación de explicaciones biológicas que se utilizan para justificar las jerarquías sociales. Esto ha llevado a la construcción del mundo social con ladrillos de manufactura biológica. Es así que lo social y lo biológico están entrelazados por completo. Esta visión del mundo se manifiesta en los discursos predominantes del género masculino, en los cuales se usan las diferencias biológicas de las hembras para explicar sus desventajas sociopolíticas. La conceptualización de la biología manifestándose «dondequiera que sea» hace posible su uso como explicación en cualquier ámbito, esté o no implicada de manera directa.[12] Sin importar si la cuestión es por qué las mujeres no deberían votar o por qué amamantan a sus criaturas, la respuesta es una y siempre la misma: están predispuestas biológicamente. El resultado de esta lógica cultural es que se percibe a hombres y a mujeres como criaturas en esencia distintas. Cada categoría se define por una esencia propia. Diana Fuss explica la idea de que las cosas tienen una «esencia verdadera [...], una creencia en las propiedades auténticas, invariables e inalterables que definen la esencialidad de una entidad».[13] En consecuencia, y sin importar si las mujeres están en una sala de partos o en un recinto de conferencias, se dirá que

11. Para un argumento sobre el dimorfismo sexual y la necesidad de integrar constructos sociales y biológicos, véase Alice Rossi: «Gender and parenthood», *American Sociological Review*, vol. 49, n.º 1, 1984, pp. 1-19.
12. El título de un libro de Eilizabeth Grosz es especialmente adecuado para esta consideración. Véase Grosz, *Volatile Bodies..., op. cit.*
13. Diana Fuss: *Essentially Speaking. Feminism and the Nature of Difference*, Routledge, Nueva York , 1989, p. XI.

su esencia determina su conducta. Por definición, la conducta de las mujeres será diferente a la de los hombres en los dos escenarios. Este esencialismo hace imposible confinar a la biología en un solo ámbito; por lo tanto, en un sentido estricto, el mundo social no puede estar construido socialmente.

La reacción del feminismo al discurso masculino predominante y conservador ha sido de rechazo total como vehículo de opresión. Las feministas se lanzaron a demostrar que la existencia de dos sexos, que se consideraba como un «hecho irreductible»,[14] en realidad consistía en una elaboración social más. Al desafiar los discursos masculinos predominantes, muchas escritoras feministas calificaron como inventos todas las distinciones entre hombres y mujeres.[15] Que las mujeres procrearan no recibió un tratamiento adecuado; el hecho se ubicó en el *continuum* de las llamadas «diferencias de género». La capacidad de procreación se consideró equiparable en importancia al hecho de que las mujeres tuvieran menos vello que los hombres. Muy a pesar de su implacable asalto a la corriente principal del esencialismo, el construccionismo feminista contiene en su interior el mismo problema que pretende abordar. Al igual que los discursos masculinos predominantes y tradicionales, el feminismo no contempló la posibilidad de que ciertas diferencias fueran más fundamentales que otras. La capacidad de procreación de las mujeres exige una valoración distintiva. Si los discursos conservadores occidentales colapsaban el mundo social en la biología al tratar cada una de las diferencias observables entre mujeres y hombres como naturales, el feminismo sostuvo esta falta de límites entre lo social y lo biológico homogeneizando a hombres y mujeres e insistiendo en que todas las diferencias observables eran inventos sociales. Este es el problema.

Cuando se ha dicho que los genes determinan la conducta y que, por encima de todas las cosas, la ciencia es la fuente irrefutable de sabiduría, es difícil imaginarse un mundo poscromósico y posthormonal en el que la aceptación de roles reproductivos

14. Kessler y McKenna, *Gender...*, *op. cit.*
15. Véase, por ejemplo, el argumento de Judith Butler sobre el sexo como una ficción en *Gender Trouble..*, *op. cit.*

característicos de mujeres y hombres no conduzca a la creación de jerarquías sociales. El desafío que representan las concepciones yorùbá consiste en un mundo social basado no en el cuerpo, sino en relaciones sociales. Esto confirma la posibilidad de reconocer los peculiares roles reproductivos de *obìnrin* y *ọkùnrin* sin utilizarlos para la creación de clasificaciones sociales. En la lógica cultural yorùbá, la biología se limita a los asuntos que conciernen en exclusiva a la reproducción, como el embarazo. El hecho biológico esencial en la sociedad yorùbá es que *obìnrin* procrea. Ello no conduce a una esencialización de *obìnrin* porque permanece *ènìyàn* (ser humano), tal como lo es *ọkùnrin*, en un sentido sin género.

La distinción entre *obìnrin* y *ọkùnrin* en realidad es reproductiva, no de género y sexualidad. El énfasis se pone en el hecho de que ambas categorías juegan roles característicos en el proceso reproductivo. Esta distinción no se extiende más allá de los términos reproductivos con los cuales se relaciona directamente, y no se desborda a otros reinos como el agrícola o el palacio de *ọba* (gobernante). A esto lo llamo «distinción sin diferencia social». En la tierra Yorùbá, la diferencia entre la forma en la cual las hembras anatómicas hacen reverencia a las personas de rango superior y la manera en que lo hacen los machos anatómicos es útil para elaborar la distinción derivada del embarazo, distinción que, sin embargo, no está basada en el género. Cualquier observador u observadora informal advertirá que, en el periodo contemporáneo, cuando *obìnrin* encuentra a una persona de rango superior por lo general *kúnlẹ̀* (se arrodilla, con ambas rodillas tocando el piso). Al *ọkùnrin* suele vérsele en *dòbálẹ̀* (postrándose a sí mismo, recostado en el piso boca abajo por completo y después levantando su torso, apoyándose en los brazos). Podría presuponerse que las dos formas de saludo son construcciones de género que implican una valoración social diferenciada. Sin embargo, una simple asociación de las hembras anatómicas con el arrodillamiento y de los machos anatómicos con el postrado boca abajo no elucida los significados culturales de dichos actos. Lo que se requiere es un examen más amplio de las formas de saludo y de reverencia, así como de su representación en una multiplicidad de ámbitos y en su interrelación.

Cuando las hembras anatómicas hacen reverencia a *ọba* (gobernante), tienen que *yîká* —en cuyo caso se echan de lado, sosteniéndose en un solo codo—. En la práctica, *íyîká* pareciera ser una simplificación de *ìdòbálẹ̀*. Todo indica que, en el pasado, *íyîká* fue el modo primario de obediencia a las personas de rango superior. Pero, con el paso del tiempo, el arrodillamiento devino predominante. Así, parecería que para todas las personas la posición predilecta para rendir reverencia, tanto si se es *obìnrin* o *ọkùnrin*, es que la persona «reverenciante» se postre ante la persona «reverenciada». Podría afirmar que las contigencias del embarazo orillaron a las *obìnrin* anatómicas a la modificación de *íyîká*. Resulta obvio que incluso las *obìnrin* embarazadas pueden *yîká*, pero postrarse no resulta tan sencillo. Johnson ofrece evidencias para contextualizar históricamente esta interpretación. A finales del siglo XIX, observó que los modos de saludo a una persona superior exigían: «al hombre postrarse en la tierra y a la mujer sentarse en el suelo reclinándose en su codo izquierdo».[16] La preponderancia del arrodillamiento de *obìnrin* es un acontecimiento más reciente. De hecho, aún hoy pueden verse ejemplos de postración femenina. En Ògbọ́mọ̀ṣọ́, he observado *obìnrin* postrándose en el palacio de *ọba*. Además, con independencia de la anatomía, una postura común de veneración de las deidades es *ìdòbálẹ̀*.[17] Por lo tanto, la desvinculación de *obìnrin* de la postración está fuera de lugar. Del mismo modo, la separación de *ọkùnrin* del arrodillamiento es arbitraria.[18] En la cosmología yorùbá, existe el concepto de *àkúnlẹ̀yàn*, que significa de manera literal «arrodillarse para elegir», la posición que todas las personas asumen frente a Ẹlẹ́dá (el Creador o la Creadora) cuando eligen su destino antes de su nacimiento en el mundo. Un examen más minucioso evidencia que el arrodillamiento es una posición utilizada no tanto para rendir homenaje como para

16. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 65.
17. Comunicación personal con el Dr. Jacob K. Olupona, historiador de la religión yorùbá.
18. *Ibid.*; Johnson asegura que durante el festival Egúngún, por la noche se hace vigilia en las tumbas de ancestros y ancestras; se le llama *ikúnlẹ̀* porque se pasan la noche entera de rodillas y rezando (p. 31).

encarar a una persona superior. Todas las personas que eligen dirigirse a *ọba*, por ejemplo, sin importar si son *ọkùnrin* u *obìnrin*, tendrán la necesidad de arrodillarse. Esto no resulta tan difícil de entender si se considera lo poco práctico de las posiciones *íyîká* o *ìdòbálẹ̀* para sostener conversaciones prolongadas. El dicho *ẹni b'ọ́ba jiyàn ô yíò pẹ́ lórí ìkúnlẹ̀* (quien desee hablar con *ọba* debe prepararse para permanecer largo tiempo de rodillas) alude a este hecho. Más aún, de los escritos de Johnson sabemos que *aláàfin* (gobernante) de Ọỵọ́ se hincaba tradicionalmente ante solo una persona —una *obìnrin* funcionaria del palacio—. Al explicar la naturaleza del puesto y las responsabilidades de esta funcionaria —*ìyámọdẹ* (una alta funcionaria que reside en las instalaciones del palacio)—, Johnson escribe:

> *En su oficina se venera a los espíritus de los reyes difuntos y, para tales propósitos, convoca a los Egúngúns que se encuentran en un cuarto contiguo [...]. El rey la mira como a un padre, la encara como tal, por tratarse de una devota fiel del espíritu de sus ancestros.* Se arrodilla para saludarla y ella le devuelve el saludo arrodillándose también, sin reclinarse sobre su codo como se acostumbra que las mujeres saluden a sus superiores. *El rey no se arrodilla ante nadie más que ella, el dios Ṣàngó y ante quien fuese poseído por la deidad, llamándole «padre».*[19]

Las conciliaciones y agradecimientos al linaje de ancentros y ancestras durante los dos primeros días de Egúngún (festival anual para la veneración del ancestro o ancestra) se llaman *ìkúnlẹ̀*.[20] Finalmente, en la sociedad tradicional, *ìkúnlẹ̀* era la posición predilecta para el nacimiento y resultaba central en la construcción de la maternidad. Esta postura llamada *ìkúnlẹ̀ abiyamọ* (el arrodillamiento de una madre durante el parto) representaba el momento culminante de la sumisión humana a la voluntad divina. Quizá el hecho de que el modo y el estilo de reconocimiento hacia alguna persona de rango superior no dependa de ser anamacho

19. *Ibid.*, p. 65. El énfasis es mío.
20. *Ibid.*, p. 31.

o anahembra indique una urdimbre cultural sin género. Alguien superior lo es con independencia de su corporalidad.

Resulta significativo que en la cosmología yorùbá, si una parte del cuerpo está singularizada es *orí* (cabeza), la cual se idealiza como el sitio del destino individual (*orí*). Así, la palabra *orí* tiene dos significados entrelazados de manera íntima —destino y cabeza—. *Orí* no tiene género. Antes de venir al mundo, el desafío principal durante la elección del propio *orí* (destino, suerte) será elegirse uno bueno. En el discurso de Ifá,[21] hay un mito sobre tres amigos que fueron con Àjàlá, el alfarero, el creador de cabezas, para elegir su *orí* (destino, cabeza), antes de emprender su viaje a la tierra. El anasexo de aquellos tres amigos no es el tema del mito y nada tiene que ver con quién hace una buena elección y quién no. Lo importante es que, debido a la impaciencia y al descuido, dos de los amigos eligen a un *orí* defectuoso mientras que solo uno de ellos elige a un buen *orí*:

> *Luego se dirigieron al almacén de cabezas de Àjàlá (el Alfarero).*
> *Cuando entró Oriseeku,*
> *escogió una cabeza de hechura muy reciente*
> *que Àjàlá no había cocido del todo.*
> *Cuando también entró Orileemere,*
> *eligió una cabeza muy grande,*
> *sin saber que estaba rota.*
> *Ambos se colocaron sus cabezas de arcilla,*
> *y se dirigieron apresuradamente a la tierra.*
>
> *Trabajaron y trabajaron sin obtener ganancia.*
> *Si negociaban medio centavo,*
> *terminaban*
> *perdiendo un centavo y medio.*

21. Ifá es uno de los sistemas de conocimiento más importantes en la tierra Yorùbá, produciendo un amplio almacén de información sobre la sociedad en los sortilegios. Ifá es *òrìṣà* (dios) de la adivinación.

> *Los sabios les dijeron que el fallo se debía a las malas cabezas que habían elegido.*
> *Cuando Afùwàpẹ́ llegó a la tierra,*
> *comenzó a negociar.*
> *Y ganó bastante dinero.*
>
> *Cuando vieron a Afùwàpẹ́, Oriseeku y Orileemere comenzaron a llorar y dijeron lo siguiente:*
>
> *No sé dónde consiguen sus cabezas los afortunados;*
> *debí haber ido ahí a elegir la mía.*
> *No sé dónde eligió Afùwàpẹ́ su cabeza.*
> *Debí haber ido ahí a elegir la mía.*[22]

Afùwàpẹ́ les respondió diciéndoles que en esencia, aunque elegimos nuestras cabezas en el mismo lugar, nuestros destinos no son iguales. Rowland Abiodun elaboró esta distinción entre *orí-inú* (cabeza interior o destino) y la cabeza física *orí*, y al argumentar la importancia de *orí-inú* para cada persona, realizó varias puntualizaciones reveladoras:

> *Un* orí-inú *personal es tan decisivo para una vida exitosa que se le invoca*[23] *con frecuencia, y su apoyo y orientación se solicitan antes de emprender una nueva tarea. Por esta razón, el santuario personal de Orí es indispensable y está presente en los hogares,* independientemente del sexo, *creencia religiosa o afiliación de culto. Los rasgos* orí *son preponderantes prácticamente en la representación de todos los sacrificios, adoraciones ancestrales, festivales mayores y menores, pues es lo que determina sus manifestaciones favorables.*[24]

22. Wande Abimbola: *Ifa. An Exposition...*, *op. cit.*, pp. 131-132. Es únicamente en la traducción inglesa que el anasexo de los tres amigos se vuelve evidente o artificial.
23. En el original, «propitiated». (*N. del T.*)
24. Rowland Abiodun: «Verbal and visual metaphors. Mythical allusions in

El propósito de este conjunto de exploraciones sobre algunas de las distinciones aparentes en la vida social yorùbá ha sido cuestionar la idea de que la distinción entre *obìnrin* y *ọkùnrin* concierna necesariamente al género. El género no es una propiedad individual o corporal en sí misma. Incluso la noción de identidad de género como parte del yo descansa en una comprensión cultural. El género es la construcción de dos categorías en relación jerárquica una con otra, insertada en las instituciones sociales. Puede ser definido de forma más adecuada como «una institución que [basándose en el tipo de cuerpo] establece tipos de expectativas para los individuos, ordena el proceso social de la vida cotidiana y construye las principales organizaciones sociales en una sociedad, como son la economía, la ideología, la familia y la política».[25]

El marco de referencia de cualquier sociedad es una función de la lógica de su cultura como totalidad. No se lo puede aprehender de manera fragmentaria, observando una institución o práctica social de forma aislada. Las limitaciones de las interpretaciones basadas en la observación sin un sondeo previo de significados contextuales se vuelven obvias de inmediato. Por consiguiente, la atención debe dirigirse a las instituciones específicas de la sociedad ọ̀yọ́, explicándolas con su mapa de significados culturales para comprender finalmente el sentido del mundo que emerge de este conjunto. En el análisis final, la comprensión vendrá de totalizar y de situar lo particular en su propio contexto de referencia.

La senioridad: el vocabulario de la cultura y el lenguaje de la posición social

El lenguaje es una institución social primordial que constituye a y está constituido por la cultura. Debido a su capacidad de persuasión es válido preguntarnos lo que nos dice acerca de la

Yoruba ritualistic art of Ori», *Word and Image*, vol. 3, n.º 3, 1987, p. 257. El énfasis es mío.

25. Lorber, *Paradoxes of Gender, op. cit.*, p. 1.

cultura de la cual deriva. Porque lleva en su interior valores culturales.[26] En este estudio, estoy menos interesada en realizar un inventario de palabras que en desenmarañar el sentido del mundo que proyecta cualquier lenguaje concreto.

En el lenguaje yorùbá, la senioridad es la principal y más evidente categorización social. Consiste en la clasificación social de las personas a partir de sus edades cronológicas. La preponderancia de la categorización por edad es la primera señal de que la edad relativa era el principio central de la organización social. La mayoría de los nombres y la totalidad de los pronombres no tienen género. En las interacciones sociales, los pronombres de la tercera persona *ó* y *wọ́n* distinguen entre la persona más vieja y la más joven. Así, el pronombre *wọ́n* se usa para referirse a una persona de mayor edad, independientemente del sexo anatómico. *Wọ́n* es el pronombre de respeto y formalidad, como el antiguo inglés *thou* o el pronombre francés *vous*. *Ó* se usa en situaciones de familiaridad e intimidad.[27]

En las conversaciones e interacciones sociales, es necesario establecer quién tiene más edad para determinar qué pronombre utilizar y si alguien podrá referirse a otra persona por su nombre propio. Solo las personas mayores pueden dirigirse a las demás por su nombre. Es posible mantener una larga y detallada conversación sobre alguien sin indicar su género, a menos que la anatomía sea central en el tema en cuestión, como en las conversaciones sobre relaciones sexuales o sobre el embarazo. No obstante, como en cualquier interacción social, existirá una enorme impaciencia por establecer la senioridad. Es casi sacrílego llamar por su nombre a alguien de mayor edad; se considera una falta de educación. Es tal la etiqueta que, durante la primera cita entre dos personas, la mayor tendrá la responsabilidad y el privilegio de

26. Ngugi Wa Thiong'o: *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londres, 1981. [Hay trad. cast.: *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*, DeBolsillo, Madrid, 2015.]

27. Amadiume, en *Male Daughters...*, *op. cit.*, p. 89, hace un señalamiento similar sobre el tema de la especificidad sin género de los pronombres igbó.

preguntar primero, *Ṣ'álàfíà ni?* («¿Cómo estás?»). Debido a que la senioridad o la juventud no siempre resultan obvias, quienes se conocen por primera vez elegirán el pronombre formal para la segunda persona *ẹ*, hasta que se determine el orden de senioridad.

Los términos de parentesco están, de la misma manera, codificados por la edad relativa. La palabra *àbúrò* se refiere al conjunto de parientes de menor edad de una persona cualquiera, incluyendo a hermanas, hermanos, primas y primos. La distinción enfatizada es la edad relativa. La palabra *ẹ̀gbọ́n* desempeña una función similar. *Ọmọ*, la palabra utilizada para «niña o niño», se define mejor como «retoño» o «criatura».[28] No hay palabras específicas para niño o niña. Los términos *ọmọkùnrin* (niño) y *ọmọbìnrin* (niña), que gozan de cierta consideración en la actualidad para indicar el anasexo (derivados de *ọmọ ọkùnrin* y *ọmọ obìnrin*, literalmente, «criatura,[29] anatómicamente macho» y «criatura, anatómicamente hembra»), demuestran sin embargo que el énfasis social se pone en la juventud de la criatura, no en su anatomía. Dichas palabras son un intento reciente de introducir el género en el lenguaje y reflejan la observación de Johnson sobre el territorio yorùbá en el siglo XIX. Al referirse al nuevo vocabulario en boga, destacó que «nuestros traductores, en el ánimo de encontrar una palabra para expresar la idea inglesa de sexo por encima de la edad, acuñaron, por poner un ejemplo [...] las palabras "arakonrin", para el pariente macho, y "arabinrin", para la pariente hembra; ambas palabras tenían que explicarse cada vez a los hombres yorùbá simples y analfabetas» [*sic*].[30]

En apariencia *ìyá* y *bàbá* podrían corresponder a las categorías inglesas *mother* y *father*, respectivamente, y para quienes hablan inglés serían entonces categorías de género. Pero el asunto es más complicado. El concepto de maternidad/paternidad está íntimamente relacionado con el de adultez. Se espera que la gente de cierta edad haya tenido descendencia porque la procreación se considera la razón entera de la existencia humana. Así son las cosas y así

28. En el original, «offspring». (*N. del T.*)
29. En el original, «child». (*N. del T.*)
30. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. XXXVII.

tendrán que ser para la supervivencia del grupo. Aunque el lenguaje codifica la singularidad de los papeles de *ọkùnrin* y *obìnrin* en la reproducción, el atributo más importante que tales categorías indican no es el género; se trata en todo caso de la expectativa de que las personas de cierta edad hayan tenido descendencia. A diferencia de los conceptos ingleses de «padre» y «madre», *bàbá* e *ìyá* no son solo categorías de maternidad/paternidad. Son a la vez categorías de adultez, pues en general se usan para referirse a la gente de mayor edad. Más importante aún, no se oponen de forma binaria ni están construidas una en relación con la otra.

La importancia del principio de senioridad en la organización social yorùbá ha sido reconocida y analizada de modos muy variados por analistas sociales. Se trata de la piedra angular de las relaciones sociales. El sociólogo N.A. Fadipe captura en toda su dimensión el alcance de este principio cuando escribe: «El principio de senioridad se aplica a todas las andanzas de la vida y a prácticamente todas las actividades en las que conviven hombres y mujeres. El tema atraviesa las distinciones de riqueza, rango y sexo».[31] Fadipe intenta demostrar que la senioridad no se trata solo de urbanidad, confiriéndole cierta dimensión de control social y asimismo de garantía de obediencia a la autoridad, lo cual refuerza la idea de liderazgo.

Sin embargo, también debe destacarse que la senioridad no es exclusivamente materia de privilegios en la vida cotidiana. También implica responsabilidad. Por ejemplo, en la socialización de niñas y niños, durante la hora de la comida se servirá primero a la mayor o al mayor del grupo y, en caso de una infracción grupal, esa misma criatura cargará con la responsabilidad, porque su mayor edad debería hacerle más consciente. El insulto supremo será llamar a una persona *àgbà'yà* (mayor que nadie). Se usa para poner en su lugar a la gente si está violando un código de senioridad por no comportase como debiera o si está siendo irresponsable. Si una niña o niño es el primero en comer del tazón común y no deja algo de comida para las y los más jóvenes, se le amonestará llamándole *àgbà'yà*. No hay noción de «maricón» o «marimacho».

31. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*, p. 129.

A diferencia de los lenguajes europeos, el yorùbá no «produce género»;[32] en cambio «elabora senioridad». Las categorías sociales —familiares y no familiares— no hacen hincapié en el cuerpo como lo hacen en inglés los nombres de pila, los pronombres y los términos de parentesco (que son, a la vez, específicos de género/específicos del cuerpo). La senioridad es altamente relacional y situacional porque nadie está de forma permanente en una posición de mayor o menor edad; todo dependerá de quién esté presente en cada situación específica. A diferencia del género, la senioridad solo es comprensible como parte de las relaciones. No está dicotomizada o fijada de forma rígida en el cuerpo.

La importancia del género en la terminología inglesa del parentesco se refleja en las palabras «hermano» y «hermana», categorías que requieren de calificativos conscientes en la conceptualización yorùbá. No hay palabras singulares en yorùbá que denoten las categorías engeneradas de parentesco como «hijo», «hija», «hermano», «hermana». Los calificativos se añaden a las categorías principales a fin de hacer evidente el anasexo de la relación. La ausencia de categorías diferenciadas de género en el lenguaje yorùbá enfatiza la ausencia de concepciones de género.

La importancia de la clasificación por senioridad ha atraído la atención de gente estudiosa de la cultura yorùbá. El antropólogo estadounidense William Bascom, quien realizó trabajo etnográfico durante la década de 1930, hizo la siguiente observación: «La terminología yorùbá del parentesco acentúa el factor de senioridad incluyendo la edad relativa como una de sus manifestaciones, la cual es muy importante en las relaciones dentro del clan [...]. El sexo es de relativa poca importancia, y solo se utiliza para distinguir "padre" y "madre"».[33] Así mismo, el etnógrafo británico J. S. Eades, escribiendo casi cincuenta años después, subrayó la importancia de la edad en las interacciones sociales: «Muchas personas mayores de Yorùbá no saben cuándo nacieron, pero entre sí conocen con

32. Candance West y Don Zimmerman: «Doing gender», en Judith Lorber y Susan A. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Sage, Newbury Park, 1991.
33. William Bascom: *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, Waveland Press, Prospect Heights, 1969, p. 54.

precisión quién es mayor o menor, porque la edad confiere respeto y deferencia. Se espera que en un recinto los integrantes más jóvenes asuman las tareas más "sucias" y costosas».[34] La ausencia de categorías de género no significa que el lenguaje yorùbá no pueda describir nociones o expresar información sobre las diferencias anatómicas entre macho y hembra. El punto crítico es que tales diferencias no se codifican porque no tienen mucho significado social y, en consecuencia, no se proyectan al ámbito social.

Las diferencias entre las conceptualizaciones yorùbá e inglesa pueden comprenderse mediante los siguientes ejemplos. A la pregunta en inglés «¿Quién estaba contigo cuando fuiste al mercado?», alguien podría responder: «Mi hijo». En yorùbá se respondería a la misma pregunta *Ọmọ mìi* (mi criatura o mi retoño). Solo si la anatomía fuese directamente relevante para el tema en cuestión, podría añadirse un calificativo como *Ọmọ mìi ọkùnrin* (mi retoño, el macho). De otra manera, el orden de nacimiento sería el punto de referencia de mayor relevancia social. En ese caso, podría decirse *Ọmọ mìi àkọ́bí* (mi retoño de mayor edad). Ni siquiera al usar el nombre de la criatura se indicará el género, porque los nombres yorùbá no lo tienen.

En contraste, en las culturas euronorteamericanas de habla inglesa difícilmente podrá encontrarse un contexto social en el cual el género no sea lo primero en señalarse de cualquier persona. De hecho, con solo mencionar el género, la gente euronorteamericana deduce al instante muchas otras cosas sobre las personas. En el lenguaje inglés, por ejemplo, es difícil mantener la referencia a una de las criaturas con el término sin género específico *child*. No es lo común y puede considerarse extraño o sugerir una retención deliberada de información. Kathy Ferguson, madre y escritora feminista, así lo reconoce:

> *Cuando nació mi hijo emprendí una lucha consciente para hablarle de manera no estereotipada. A menudo le decía que era un niño dulce, amable, bonito, al igual que fuerte*

34. J. S. Eades: *The Yoruba Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 53.

e inteligente. El rango de adjetivos podía ser impresionante, pero había algo inevitable en el sustantivo: cualquier variación posible giraba alrededor de la palabra ancla «niño». La sustitución por sustantivos neutrales al género («eres un infante genial, una criatura adorable o un menor maravilloso») era insostenible.[35]

Una madre yorùbá no necesita atormentarse con cosas así. El constante problema del género y sus estereotipos no se presenta en el lenguaje yorùbá, cuya palabra ancla sin género específico es *ọmọ*, la cual denota criatura o retoño de forma independiente a la edad o el sexo. *Ọmọdé* es el término más específico para las niñas y los niños más pequeños. Aunque *ọmọ* se traduce a menudo como «niño o niña», no muestra ninguna restricción por edad. Una madre de setenta años puede referirse a su hija o hijo de cuarenta como *ọmọ 'mì* (mi retoño).

Jerarquías del linaje: *Ilé*, cónyuges jóvenes y hermanas y hermanos mayores

Las secciones previas se han enfocado en el significado sociocultural de ciertos conceptos lingüísticos con la intención de comprender la cosmología yorùbá. En esta y en las siguientes secciones dirigiré mi atención a un conjunto de instituciones y prácticas sociales específicas, con el propósito de documentar con mayor profundidad el sentido del mundo social yorùbá. Durante siglos Yorùbá se ha urbanizado; vivimos en ciudades —asentamientos caracterizados por grandes poblaciones que se dedican a la agricultura, al comercio y a varias ocupaciones y oficios especializados—. La identidad individual se estima en términos de una ciudad de origen ancestral. En la década de 1820, Hugh Clapperton, un viajero europeo que pasó por Ọ̀yọ́, identificó el nombre de treinta y cinco ciudades.[36] En 1855, el reverendo

35. Kathy Ferguson, *The Man Question...*, *op. cit.*, p. 128.
36. Hugh Clapperton: *Journal of the 2nd Expedition into the Interior of Africa*, Carey, Lea, and Carey, Filadelfia, 1829, pp. 1-59.

T. J. Bowen,[37] un misionero bautista estadounidense, estimó la población de algunos pueblos: Ọ̀yọ́, ochenta mil; Ìbàdàn, setenta mil; Ilorin, cien mil; y Ede, cincuenta mil. Ọ̀yọ́ fue el centro predominante de un pujante imperio hasta su caída en 1829.[38] Será en este contexto que la siguiente argumentación se volverá nítida.

En las ciudades ọ̀yọ́-yorùbá la unidad social y política elemental fue *agbo ilé* —una vivienda que alojaba a un grupo de gente que reivindicaba la descendencia común de un ancestro o ancestra fundadora—. Era una unidad sociopolítica de tenencia de la tierra que en algunos casos se dedicaba a ocupaciones especializadas como el tejido, el teñido o la herrería. En la bibliografía antropológica, dichas unidades se han caracterizado como patrilinajes corporativos.[39] En esas amplias instalaciones residía la mayoría de integrantes del linaje, incluyendo las cónyuges con sus criaturas. Debido a que, por lo general, la residencia matrimonial era patrilocal, la bibliografía menospreció la presencia de integrantes anahembras con sus retoños. El etiquetado de estos recintos como «patrilinajes corporativos» es el ejemplo más obvio de dicha falta de reconocimiento. Las consecuencias de este etiquetado reduccionista se explicarán más adelante.

El conjunto de integrantes de *ìdílé* (linaje) fue llamado *ọmọ-ilé* y se estructuraba de acuerdo al nacimiento. Las anahembras casadas forasteras integraban un grupo llamado *aya ilé*,[40] ordenado según la fecha de sus matrimonios. Individualmente, *ọmọ-ilé* ocupaba la posición de *ọkọ* en relación con el advenedizo *aya*. Como he advertido antes, las traducciones de *aya* como «esposa»

37. Thomas Jefferson Bowen: *Central Africa*, Southern Baptist Publication Society, Charleston, 1857, p. 218.
38. Para más información sobre el urbanismo yorùbá, véanse Eva Krapf-Askari: *Yoruba Towns and Cities. An Inquiry into the Nature of Urban Social Phenomena*, Clarendon, Oxford, 1969, y Akin Mabogunje: *Urbanization in Nigeria*, London University Press, Londres, 1968.
39. Por ejemplo, Peter C. Lloyd: «The Yoruba lineage», *Africa*, vol. 25, n.º 3, Londres, 1995, pp. 235-251.
40. Hoy, es llamado *ìyáwó ile*. El término *ìyáwó* parece haber reemplazado al de *aya*. En el pasado, *ìyáwó* significaba específicamente «novia», pero, como se ha visto, el significado se extendió a «esposa».

y *ọkọ* como «marido» imponen construcciones sexuales y de género que no forman parte de la concepción yorùbá y que, en consecuencia, distorsionan dichas funciones. La razón fundamental para la traducción de estos términos descansa en la distinción lógica entre *ọkọ* y *aya* como propietario-propietaria/nativo-nativa y no-propietario-no-propietaria/foráneo-foránea en relación con *ilé* como espacio físico y símbolo del linaje. La relación nativo-nativa/foráneo-foránea estaba jerarquizada y la gente nativa tenía privilegios superiores. Una anahembra casada era *abilékọ* —la que vive en la casa del cónyuge—. El término muestra la centralidad del recinto familiar en la definición de la posición social de sus residentes. La diferencia crucial no era el género, sino el modo de incorporación al linaje —nacimiento para *ọkọ* y matrimonio para *aya*—. Al no haber equivalentes en la lógica cultural occidental, he tenido que elegir el uso de los términos yorùbá en la mayoría de las ocasiones. De aquí en adelante, lo sexualmente específico de *aya* respecto de *ọkọ* será ser su cónyuge o su compañera sexual.

En teoría, solo el socio conyugal de *aya* mantenía relaciones sexuales con ella. El resto de *ọkọ*, sus hermanos, hermanas, primas y primos, independientemente de su sexo anatómico, también eran su *ọkọ*, aunque no se involucraran con ella en el sexo. Alguien podría reclamar que en *ọkọ* existe una posible distinción de género, ya que en este mundo heterosexual solo los anamachos podían copular con una *aya*. Pero una lectura así sería incorrecta pues en el universo de *ọkọ* habría sido sacrílego para los anamachos involucrarse sexualmente con una *aya*, cónyuge o compañera sexual más joven que ellos —de nuevo, el principio predominante es la senioridad, no el género—. De acuerdo a este sistema de levirato, solo tras la muerte del cónyuge de una *aya*, integrantes más jóvenes de la familia podían heredar los derechos de acceso a la viuda si ella lo consentía. Una persona más vieja no podía heredar de una más joven. E, incluso en esta forma de herencia, la anahembra *ọkọ* no estaba marginada; también podía heredar los derechos de la viuda, mientras que los privilegios sexuales se transferían a sus retoños anamachos si era necesario. Por lo tanto, es obvio que no había una distinción social efectiva entre la anahembra *ọkọ* y el

anamacho *ọkọ*. Más aún, debido a la naturaleza colectiva del contrato matrimonial, es posible imaginar una relación marital que descartara el sexo; otros derechos y responsabilidades habrían sido primordiales.

La jerarquía interna del linaje estaba estructurada por el concepto de senioridad. En este contexto la senioridad se entendía como una organización operativa sobre la base de que «a quien vino primero, se le sirve primero». Se establecía un «reclamo de prioridad» para cada recién llegado o recién llegada, tanto si su incorporación al linaje ocurría por nacimiento o por matrimonio.[41] La senioridad se basaba en el orden de nacimiento para *ọmọ-ilé* y en el de matrimonio para *aya-ilé*. Las criaturas nacidas antes de que una *aya* particular se uniera al linaje tenían una clasificación más alta que ella. Las que nacían después de la unión de una *aya* al linaje tenían una clasificación más baja; y para este grupo ya no sería *aya* sino *ìyá* (madre). Esto es significativo, pues señala que dentro del linaje el rango de una *aya* era independiente del rango de su cónyuge. Por ejemplo, si un integrante más viejo se casaba con una *aya* después de que sus propias criaturas se hubiesen casado, ella (la *aya* del padre) tenía una clasificación más baja que aquellas, ya que le precedían en el linaje. Esto ocurría aun cuando él, como integrante más antiguo del linaje, alcanzaba una posición más alta que cualquiera. El hecho demuestra nuevamente que la posición de cada persona se establecía de manera independiente y enfatiza mi señalamiento de que lo que determinaba la clasificación no era el género, sino el momento de entrada al clan.

La jerarquía dentro del linaje no se dividía a lo largo de las líneas anasexuales. Si bien las anahembras unidas al linaje como *aya* estaban en desventaja, otras anahembras integradas al linaje por nacimiento no sufrían semejante situación. Por lo tanto,

41. Tomé prestada la frase «reclamo de prioridad» (en el original, «priority of claim» [*N. del T.*]) del estudio de Niara Sudarkasa de Aáwé, una comunidad yorùbá. Sin embargo, mi uso difiere en cuanto que no acepto que el género sea parte de su composición. Véase Niara Sudarkasa: «In a world of women. Fieldwork in a Yoruba commnunity», en *The Strength of Our Mothers. African & African American Women & Families. Essays and Speeches*, Africa World, Trenton, 1996.

sería incorrecto decir que dentro del linaje las anahembras estaban subordinadas porque eran anahembras. Solo las *aya* casadas eran vistas como forasteras y estaban subordinadas a *ọkọ* como nativos o nativas. *Ọkọ* se componía de *ọmọ-ilé*, tanto anamachos como anahembras, incluyendo a las criaturas nacidas antes de la entrada al linaje de una *aya* particular. En cierto sentido, *aya* perdía su edad cronológica y se incorporaba al linaje como «recién nacida», pero su posición social mejoraba con el tiempo hasta equipararse con otras y otros integrantes del linaje que nacieran después de su incorporación. Este hecho enlaza de manera hermosa con la idea de la cosmología yorùbá según la cual incluso las criaturas recién nacidas existían antes de que decidieran su nacimiento en algún linaje específico. Por lo tanto, para quienes integraban el linaje lo determinante era cuándo ocurría dicha incorporación. La organización era dinámica, no estaba congelada en un sitio como suelen estarlo las organizaciones engeneradas.

En este contexto, resulta engañosa y una distorsión de la realidad yorùbá la siguiente afirmación de la antropóloga Michelle Rosaldo: «En ciertas sociedades africanas como la yorùbá, las mujeres pueden controlar una parte considerable del suministro de alimentos, acumular efectivo y comerciar en lejanos e importantes mercados; pero cuando sus maridos se acercan, las esposas simulan ignorancia y obediencia, arrodillándose para servir a los hombres que permanecerán sentados».[42] Es obvio que, en esta cita, la palabra «esposos» se universaliza de manera automática para referirse a todas las anahembras, mientras que el término «hombres» se usa como sinónimo de «maridos», al igual que en las sociedades occidentales. Como he explicado antes, esos no son los significados de tales categorías en el lenguaje y la estructura social yorùbá. Lo erróneo de esta declaración es que, en el contexto yorùbá, el término *ọkọ* (traducido como «marido») abarca tanto a anamachos como a anahembras. Es más, la situación descrita en este párrafo no puede entenderse en términos de jerarquía de género, como lo hace Rosaldo. De hecho, las

42. Véase Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.): *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, pp. 19-20.

mismas cortesías, como el arrodillamiento referido en el fragmento anterior, también son realizadas por las *aya* frente a las anahembras *ọkọ* que integran sus linajes maritales. Otra información sugerente es que las madres utilizan la frase *ọkọ 'mì* (literalmente, «mi *ọkọ*») como un término cariñoso para con sus retoños, expresando que, más que ellas mismas, dichas criaturas son nativas y pertenecen a su linaje conyugal.

En un estudio realizado en Lagos, basado en un marco teórico feminista, la antropóloga Sandra T. Barnes asumió que las anahembras yorùbá estaban subordinadas a los anamachos. Por esa razón interpretó la reverencia de las *obìnrin* como una sumisión a las figuras de autoridad masculina. Luego postuló una contradicción entre sus observaciones y el *ethos* cultural según el cual «las mujeres son tan capaces como los hombres».[43] Barnes malinterpretó los hechos, cualesquiera que estos fueran. La paradoja resultante es de su propia autoría, puesto que hasta hoy la jerarquía y la autoridad, como he mostrado con consistencia, no dependen del tipo de cuerpo (o del género, como se lo conoce más comúnmente). Más aún, la interpretación de Barnes del proverbio *Bọ́kùnrin réjò tóbìnrin paà, kéjò ṣáá ti kú* (Si un hombre ve una serpiente y una mujer mata la serpiente, lo importante es que la serpiente está muerta), el cual cita como prueba del *ethos* cultural de igualdad de género,[44] resulta simplista porque asume la atemporalidad del proverbio. Una lectura más atenta sugiere la presencia de una categorización de género y una pista de constatación, si se quiere, de cierto reclamo en relación con las capacidades de *ọkùnrin* y *obìnrin*. Una interpretación más contextualizada ubicaría el proverbio en la trama histórica de las recientes transformaciones coloniales en las cuales los intereses de ciertos círculos grupales han sido consignados en el idioma del género.

43. Sandra T. Barnes: «Women, property and power», en Peggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
44. Jacob K. Olupona: *African Traditional Religions in Contemporary Society*, Paragon House, Nueva York, 1991.

Dentro del linaje, anamachos y anahembras integran la categoría llamada *ọkọ*, pero la categoría *aya* parece limitarse solo a las anahembras. Sin embargo, este no parece ser el caso más allá del linaje. Devotos de *òrìṣà* (dioses/diosas) se refieren a sí mismos como *aya* del *òrìṣà* particular a quien profesan su devoción. Los devotos son *aya* de un *òrìṣà* particular porque este último disfruta del derecho de propiedad/membresía, así como quienes integran el linaje gozan del derecho de membresía en relación con una *aya* unida en matrimonio. Los devotos son forasteros del santuario, hogar de *òrìṣà*. Al observar a los devotos de la deidad Ṣàngó, el historiador social yorùbá S.O. Babayemi advierte que los fieles masculinos «como las integrantes femeninas [...] son referidos como esposas de Ṣàngó».[45]

La explicación precedente sobre la categoría social del anamacho *aya* en el ámbito religioso no debe minimizarse marginándola únicamente a esta esfera. La sociedad yorùbá no era y no es secular; la religión fue y es parte de la estructura cultural y, por lo tanto, no puede confinarse a un ámbito social. Como señala el historiador de la religión Jacob K. Olupona: «La religión africana, como otras religiones primarias, se expresa a sí misma a través de todos los idiomas culturales disponibles, como la música, las artes, la ecología. Es por esto que no puede estudiársela aislada de su contexto sociocultural».[46]

Dentro del linaje, la autoridad se delega de la persona mayor a la más joven y la más vieja estará en el timón. Debido a que por lo general se presupone que la mayoría de las anahembras adultas *ọmọ-ilé* están casadas y residen en sus recintos maritales, en la bibliografía existe una tendencia que asume que los integrantes más viejos y autoritarios son de manera invariable *ọkùnrin*. Esto no es correcto por varias razones. La institución cultural de *ilémosú* se refería a la presencia de anahembras adultas *ọmọ-ilé* en sus linajes natales. *Ilémosú* se asociaba con el regreso de anahembras *ọmọ-ilé* a

45. S.O. Babayemi: «The role of women in politics and religion in Oyo» (ponencia presentada en el Instituto de Estudios Africanos, Universidad de Ìbàdàn, en el seminario titulado «Estudios de Mujeres. Estado del Arte en la Nigeria Actual», noviembre de 1987).
46. Olupona, *African Traditional Religions...*, *op. cit.*, p. 30.

los linajes de origen después de varios años de matrimonio y residencia en sus recintos maritales. Las adultas *obìnrin* integrantes del linaje eran conocidas colectivamene como *ọmọ-oṣú.*

Si la integrante anahembra era la persona más vieja del linaje, se colocaba entonces en la cima de la autoridad. No era tan rara la presencia de anahembras *ọmọ-ilé* y sus retoños en los linajes natales, porque la patrilocalidad no era ni universal ni una situación permanente de muchos matrimonios. En varios linajes de posición social privilegiada, la anahembra *ọmọ-ilé* no se movía necesariamente a su linaje marital aun después de casada. Samuel Johnson señala que «algunas muchachas de origen noble casadas por debajo de su rango podían llevar a sus criaturas a su propio hogar, entre sus parientes, y adoptar su tótem».[47] De todas formas, N.A. Fadipe reconoce:

> *Si la familia de la madre es influyente, la criatura se inclinará por el tío materno más que por su propio padre. Sin importar si la familia de la madre es o no influyente, si en algún momento un hombre se encuentra a sí mismo hastiado física o psicológicamente en su propia familia extendida, encontrará acogida en el recinto de la familia de su madre.*[48]

Aunque Fadipe terminará argumentando que los derechos de una persona en la familia de su madre son más limitados que en la de su padre, el hecho de que algunos linajes tracen su abolengo por medio de una madre fundadora confiere una razón para desafiar dicha afirmación. Es más, hay figuras históricas como Efúnṣetán Aníwúrà, la *ìyálóde* de Ìbàdàn, quien durante el siglo XIX fue una de las más poderosas jefas políticas. Y alcanzó tal posición preeminente reclamando el liderazgo del linaje Olúyọ̀lé, linaje de su madre biológica. En el periodo contemporáneo, mi propia experiencia personal y de investigación corroboraron los hallazgos de Niara Sudarkasa, quien realizó su estudio en Aáwẹ́, una ciudad ỌỴỌ́, a principios de la década de 1960. Sudarkasa escribió:

47. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 86.
48. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba, op. cit.*, p. 126.

> *Cuando un hombre ha crecido en el recinto de su madre, y reside ahí con sus esposas y retoños, será considerado usualmente como parte del núcleo masculino de la casa, aunque pertenezca al linaje de su padre [...]. Existe el caso de un hombre de sesenta años cuyo recinto paterno es Ilé Alaran en el barrio de Odofin, pero que ha vivido en el recinto materno (Ilé Alagbẹdẹ) desde que era muy joven. Este hombre es integrante del linaje de su padre, posee derechos de propiedad los cuales se acumulan a su membresía en el* ìdílé*, y sus hijas e hijos adultos pueden construir casas en la tierra de Ilé Alaran. Sin embargo, este hombre levantó una casa de dos plantas en Ilé Alagbẹdẹ y es el hombre más influyente del recinto. Sus integrantes se refieren a él como* baálẹ̀ *[...]. Cuando alguien perteneciente a Ilé Alagbẹdẹ está en medio de un conflicto con una persona de otro recinto, será a este hombre al que el* baálẹ̀ *del otro asentamiento buscará para resolver el asunto.*[49]

A pesar del hecho de que en la bibliografía la cabeza de familia se describa por lo general como *baálẹ̀* (el anamacho más viejo), en la actualidad aún existen linajes liderados por anahembras. En 1996, había en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ dos cabezas de aldea femeninas —Baálẹ̀ Máyà y Baálẹ̀ Àrójẹ— representando a sus linajes y poseyendo los títulos hereditarios. Ambas lideresas eran las primeras ciudadanas tanto de su aldea como del linaje. Entonces, asumir que la anatomía define necesariamente la autoridad dentro del linaje es una grosera tergiversación. Las habitantes más viejas del linaje son por lo general las *ìyá* —las madres del linaje—. Eran esas ancianas madres quienes de manera habitual ocupaban una posición de autoridad sobre sus criaturas, incluyendo a cualquier *baálẹ̀* que fuese parte de su descendencia. En términos colectivos eran conocidas como *àwọn ìyá* (las madres), y ninguna decisión comunitaria trascendente podía realizarse sin su participación individual y grupal. Debido a que usualmente eran las habitantes

49. Niara Sudarkasa: *Where Women Work. A Study of Yoruba Women in the Market Place and at Home*, Museum of Anthropology, Anthropological Papers, n.º 53, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1973, p. 100.

más antiguas del linaje, controlaban la información y la memoria del mismo. Teniendo en cuenta que se trataba de una sociedad basada en la oralidad, podemos comenzar a apreciar la importancia de sus posiciones.

La posición privilegiada de *àwọn ìyá* en las políticas del Viejo Ọ̀yọ́ puede demostrarse considerando el papel predominante de las *ayaba* (madres del palacio). En la jerarquía política de Ọ̀yọ́, el poder asociado a la longevidad fue institucionalizado en el rol de *ayaba*. Esto lo explicaré en el siguiente capítulo, pero aquí es importante señalar que su poder derivaba de la experiencia y de la memoria, «ya que muchas de ellas habían vivido durante el reinado de dos o más *aláàfin*».[50] La *ayaba* era la segunda de a bordo en la línea de autoridad, solo detrás de *aláàfin*, ejerciendo el poder de gobernantes tanto en la capital como en sus provincias. La cabeza familiar en el asentamiento ọ̀yọ́ no debería interpretarse como un liderazgo de hecho o de derecho con poder sobre todas las decisiones. Como el linaje era un grupo segmentado, de múltiples capas y múltiples generaciones donde en ocasiones se representaban intereses colectivos e individuales en conflicto, la noción de una única cabeza familiar es más errónea que adecuada. En *agbo ilé* (el recinto), el poder se localizaba en diversos sitios, y estaba ligado a múltiples y cambiantes identidades-roles sociales para cada persona de acuerdo a la situación.

El linaje: ¿agnaticio o cognaticio?

Ha habido intensos debates sobre la naturaleza del linaje yorùbá. Varios antropólogos y antropólogas lo han descrito como patrilineal. Sin embargo, tanto Johnson como Fadipe han proyectado sus aspectos cognaticios; mi propia investigación respalda su trabajo. Eades también desafía la idea de que el sistema sea agnaticio, postulando que las confusiones de investigadores e investigadoras derivan del hecho de ver el patrilinaje como la «unidad

50. Bolanle Awe: *Nigerian Women in Historical Perspective*, Sankore, Lagos, 1992, pp. 58 y 65.

natural de análisis» sin atender a las dinámicas intrafamiliares.[51] Eades acierta al afirmar que dentro de la familia existe un alto grado de segmentación —el agrupamiento primordial será *ọmọ-ìyá*—.[52] Esto coincide con lo que Felicia Ekejiuba[53] califica en la sociedad igbó como «el núcleo del hogar»,[54] compuesto por la madre y sus retoños. En el territorio yorùbá, las criaturas de la misma madre conservan los más fuertes lazos de hermandad y, con frecuencia, las medias hermanas y los medios hermanos (quienes comparten un padre común) no se relacionan mucho entre sí cuando sus madres no mantienen un vínculo estrecho.

Volviendo a la vieja sociedad ọ̀yọ́, podemos decir que el sistema de herencia proporciona una muy clara evidencia sobre la naturaleza cognaticia del sistema de parentesco. Dado que solamente puede heredarse en función de los lazos consanguíneos, ni *ọkọ* ni *aya* se heredan entre sí. Quienes se beneficiarán principalmente serán hermanos, hermanas y retoños de la anahembra y el anamacho. Por lo tanto, será necesario que las criaturas conozcan sus relaciones en ambos lados. El poderoso tabú del incesto también demandará la conciencia de los lazos de parentesco por los lados materno y paterno de la familia.

La insistencia en el patrilinaje por parte de la antropología es de particular importancia en la deconstrucción de la imposición del género en la sociedad yorùbá. La centralización en el patrilinaje se enfoca solo en el papel de las anahembras como *aya* (que era en realidad solo uno de los muchos que realizaban en la vieja sociedad ọ̀yọ́), ignorando sus funciones como *ọmọ-ilé* (integrantes del linaje). Dado que el matrimonio no encabeza la afiliación, debemos prestar una profunda atención al linaje natal, el cual permanece como la principal fuente de identidad social durante toda la vida, así como de acceso a la ayuda material y de otros tipos. Los retoños de una

51. Eades, *The Yoruba Today*, *op. cit.*
52. *Ibid.*
53. Felicia Ekejiuba: «Contemporary households and major socioeconomic transitions in Eastern Nigeria» (ponencia presentada en el «Taller para la Conceptualización de la Familia. Elementos de Teoría, Método y Aplicación»), University of Boston, 1994.
54. En el original, «hearthhold». (*N. del T.*)

anahembra, sin importar si estaba casada o no, conservaban la totalidad de derechos y obligaciones en el recinto materno, hasta el punto de que podían reclamar propiedades o acceso a la tierra invocando los derechos de su madre. Aunque en su linaje marital la hembra fuese *aya* (habitante por matrimonio) y en general también *ìyá* (madre), en esencia y ante todo era *ọmọ* (retoño/integrante del linaje) y *ọkọ* (propietaria/integrante) en su hogar natal, lo cual le daba acceso a los medios de producción. Omitir los diferentes roles y ubicaciones de las anahembras dentro de los sistemas de relaciones produce una fotografía incorrecta.

El matrimonio: una cuestión familiar

En la sociedad ọ̀yọ́-yorùbá, el matrimonio era sobre todo una relación entre linajes. Formalizaba contractualmente el otorgamiento al linaje del novio de los derechos de paternidad de las criaturas nacidas durante el matrimonio. A cambio de este derecho, el linaje del novio transfería bienes y servicios al de la novia. Los bienes se otorgaban como dote en tanto que los servicios se prestaban durante toda la vida. El pago de la dote confería acceso sexual y paternidad. No así derechos sobre la persona o su trabajo. El establecimiento de los derechos de paternidad no desplazaba el derecho de la madre y de su linaje a las criaturas. La necesidad aparente de hacer públicos los derechos de paternidad no refleja un dominio paterno, sino que da por supuestos los derechos de la madre sobre sus retoños.

El arreglo contractual llamado «matrimonio» era un proceso muy largo, ya que con frecuencia incluía los esponsales, caracterizados por el intercambio de obsequios y varias ceremonias de reconocimiento de la relación entre los dos linajes. Desde la perspectiva de su linaje, la travesía de la novia hasta el recinto del novio era descrita como *ìṣèyàwó* (la preparación de la novia). Desde la perspectiva del linaje del novio, la travesía era conocida como *ìgbéyàwó* (la llegada de la novia). La novia era llevada a la entrada del linaje por las relativamente recién llegadas *aya*, o

por las más jóvenes en la jerarquía.[55] Este acto singular enfatizaba la naturaleza colectiva del matrimonio y la responsabilidad compartida que implicaba para las y los diferentes habitantes del linaje. *Ìyàwó* significa «novia», aunque en el periodo contemporáneo se volvió sinónimo de *aya*, en referencia a una cónyuge anahembra.

El día de la boda, la novia exhibía su aflicción, lo cual señalaba la trascendencia del cambio en su forma de vida. Su agitación era simbolizada en la dramatización de *ẹ́kún ìyàwó*, literalmente, «los lamentos de la novia». He aquí un ejemplo:

> *Retoños de Lalonpe, ¿cómo hacer para evitar la deshonra?*
> *¿Cómo hacer para no equivocarse*
> *en la casa del marido?*
> *¿Cómo hacer para no equivocarse*
> *y comportarse como una adulta?*
> *Cuando sea preciso realizar algo*
> *que requiera madurez mental,*
> *¿cómo hacer para no comportarse como una criatura?*[56]

Colectivamente, en el trato social, el linaje de la novia tenía un rango más alto que el del novio porque, de acuerdo a la concepción cultural, el primero concede al último el favor de proporcionar acceso a las criaturas a través de sus retoños. Esta era la razón por la cual el conjunto de integrantes de la familia de *aya* demandaban y obtenían reverencia del cónyuge *ọkọ* y del resto de integrantes de su linaje.

El propósito concreto de la dote era conferir acceso sexual y derechos de paternidad, no derechos sobre la persona de la novia, sobre sus propiedades o su fuerza de trabajo. Es importante señalar que para el anamacho no había acceso a la paternidad sin asumir sus obligaciones maritales. Pero la paternidad era posible

55. Véase Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*, para una explicación exhaustiva del proceso.
56. Seleccionado de Dejo Faniyi: «Ekun Iyawo. A traditional Yoruba nuptial chant», en Abimbola, *Ifa. An Exposition...*, *op. cit.*, p. 685.

sin involucramiento sexual —incluso los compañeros conyugales impotentes podían ser padres en tanto el proceso marital culminase con el pago de la dote—. En caso de impotencia del compañero sexual conyugal, la *aya* podía tener relaciones sexuales con un integrante de la familia o con un foráneo. Las criaturas se consideraban de su compañero, ya que la paternidad no dependía de haber sido el padre biológico. Entonces, para el *ọkùnrin*, el matrimonio revestía una importancia apabullante pues sin él no podían establecerse sus derechos de paternidad. Su importancia puede apreciarse en los siguientes versos de la recopilación Ifá, donde el tema de la «falta de una esposa» es primordial:

> *La adivinación Ifá fue llevada a cabo para Eji Odi,*
> *quien iba al mercado de Ejigbomekun,*
> *llorando porque no tenía esposa.*
> *Se le dijo a Eji Odi que realizara sacrificio.*[57]

Otro verso dice:

> *La adivinación Ifá fue llevada a cabo por Orunmila,*
> *cuando practicaba la adivinación sin tener esposa.*
> *¿Había posibilidad de tener una?*
> *Era por eso que practicaba la adivinación.*[58]

Además de *ìdáàna* (la dote), el servicio a la novia también era una característica de los matrimonios ỌỴỌ́. Indicaba los bienes y servicios que el novio proporcionaría a su parentela legal durante toda la vida, sobre todo a los y las parientes de la novia. Hace casi cincuenta y cinco años, N. A. Fadipe describió de esta forma el alcance de las obligaciones del servicio a la novia:

> *Entre las diversas obligaciones de un hombre para con la familia de su prometida, las cuales se asumían de inmediato*

57. Abimbola, *Ifa. An Exposition...*, *op. cit.*, p. 73.
58. *Ibid.*

> *tras la formalización de los esponsales, había varios tipos de servicio que podrían clasificarse como sigue: 1) los que se repetían anualmente; 2) aquellos de cuya naturaleza y alcance se tenía conocimiento pero no podía predecirse fácilmente su periodicidad; 3) aquellos cuya naturaleza y alcance eran conocidos pero cuyo carácter contingente dependía de circunstancias fuera del control de ambas partes; 4) aquellos cuya naturaleza y alcance no podían pronosticarse pero que formaban parte de las consecuencias de las acciones de la parentela de cualquiera de los prometidos o de otros integrantes de sus familias; 5) obligaciones a veces inalterables a criterio de la pareja masculina o de sus parientes.*[59]

Aunque el matrimonio monógamo era la norma, la poligamia representó el idioma predominante a través del cual se conceptualizaba. Los matrimonios entre varios socios y socias conyugales abarcaban solo a una parte de la población. Pero el hecho de que todas las *aya* de un linaje fueran clasificadas en una jerarquía singular, y como co-*aya* en relación unas con otras, da la impresión de que estuvieran casadas con un solo socio conyugal. Por lo dicho antes, la naturaleza colectiva del matrimonio quedaba subrayada por el interés auténtico volcado en el matrimonio por un *ọmọ-ilé* que fuera menor al compañero conyugal de cualquier *aya* particular. El interés de quienes integraban la familia consistía en hacer una buena combinación, porque casarse con la familia equivocada atraería malestares hereditarios, lo cual afectaría a sus propias oportunidades matrimoniales o a las de sus retoños. Era importante una buena combinación debido al sistema de levirato —la transferencia de los derechos de la viuda a cualquier integrante de la familia luego de la muerte de su compañero conyugal (transferencia que ocurría solo con el consentimiento de la viuda)—. La anahembra *ọmọ-ilé* tenía un interés similar, ya que también podía heredar los derechos de la viuda, cuyos aspectos sexuales podía transferir a sus propios retoños anamachos si la

59. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*, p. 74.

viuda aceptaba dicho acuerdo. Más allá de lo simbólico, comenzamos a entender la extensión de lo colectivo, de lo individual y del interés tan auténtico mantenido por quienes integraban el linaje en la *aya-ilé*.[60]

El interés en la poligamia estaba relacionado de manera directa con la necesidad e importancia del nacimiento y de la salud de las criaturas. La procreación era la razón principal del matrimonio. Si en la vieja sociedad ỌỴỌ́ el matrimonio satisfacía otras necesidades, eran secundarias. Las criaturas se consideraban *ire* (bendiciones divinas, lo bueno). Eran la razón definitiva de toda la existencia humana.[61] Por lo tanto, la estabilidad matrimonial descansaba en su nacimiento y supervivencia. Para la novia, el derecho a volverse madre reemplazaba las demás consideraciones acerca del matrimonio. Si en los primeros años el matrimonio no era fructífero, la hembra comenzaba a preocuparse y se marchaba. Tan importante como el nacimiento, la supervivencia de la criatura se volvía primordial y subsumía cualquier otro interés percibido en conflicto con ella. Así que la nueva madre practicaba la abstinencia posparto —absteniéndose de la relación sexual desde el embarazo temprano hasta el destete de la criatura (a los dos o tres años)—, pues se creía que durante esta etapa la actividad sexual amenazaba su supervivencia. El nuevo padre podía mantener relaciones sexuales si tenía otras compañeras conyugales.

No hay ninguna duda sobre el cumplimiento de la abstinencia posparto. Hay suficientes estudios empíricos —incluso para el periodo más reciente donde la práctica ya no es tan común— que demuestran que todo el mundo la consideraba imprescindible para la supervivencia de la criatura.[62] Más allá de esta

60. *Ibid.*

61. Compárase con Roland Hallgren: *The Good Things in Life. A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People*, Plus Ultra, Loberod, 1988.

62. Israel Olatunji Orubuloye: *Abstinence as a Method of Birth Control*, Australian National University Press, Canberra, 1981; Aderanti Adepoju: «Rationality and fertility in the traditional Yoruba society, South-West Nigeria», en John C. Caldwell (ed.), *The Persistence of High Fertility*, Australian National University Press, Canberra, 1977.

preocupación, también había razones estructurales para la abstinencia. En este campo densamente poblado, la estructura del recinto y su distribución espacial implicaban que en efecto no había privacidad, en especial y de manera primordial porque en realidad los intereses personales no podían separarse de los colectivos.

Para ejemplificar las posibles disyuntivas de vivir en relaciones tan próximas, supongamos que un socio conyugal encontrase difícil abstenerse de tener sexo con la nueva madre. Para romper el tabú, necesitaría por lo menos de su cooperación. La idea de que el socio conyugal pudiera imponerse enérgicamente y por sí mismo a su *aya* es en el mejor de los casos poco convincente. Debemos recordar que la pareja no compartía habitación; el cuarto de la *aya* era compartido por lo general con sus retoños y con otras personas bajo su cuidado. Además las habitaciones eran muy pequeñas. Muchas y muchos integrantes del recinto dormían en la terraza. Así pues, había una relativa poca privacidad, y esta tendría que haber sido una condición necesaria para la ruptura del tabú o para el abuso conyugal. Entonces, la idea preponderante de cierta bibliografía feminista de que el matrimonio estaba fundado universalmente en los intereses masculinos predominantes no puede confirmarse en este contexto cultural.[63] En vez de ello, los matrimonios yorùbá se establecían para asegurar la superviviencia de las criaturas y la cultura concibió que una actividad sexual prematura de la nueva madre era peligrosa para ellas.

La actitud general de las *obìnrin* hacia la poligamia oscilaba de considerarla desde atractiva hasta tolerable, tolerancia basada en la apreciación de sus beneficios. Entre los intereses de las anahembras *ọmọ-ilé* estaba contar con una gran comitiva de *aya-ilé* para llamarlas cuando requiriesen su ayuda. En este aspecto particular, la poligamia era un privilegio neutro al género determinado por la reciprocidad establecida entre cada *aya* individual y cada *ọkọ* individual. También era de interés para una *aya* adulta

63. Molara Ogundipe-Leslie: *Re-creating 0urselves...*, *op. cit.*, pp. 69-75.

estar en un matrimonio polígamo, pues la responsabilidad de la cocina recaía en la *aya* más joven; por eso era usual que una *aya* iniciara el proceso de la poligamia para su compañero conyugal; no lo veía como algo contrario a su interés general. Algunos de estos puntos de vista son evidentes en la respuesta que obtuve de una «madre anciana», Àlàrí de Òkè Màpó, a quien entrevisté en Ìbàdàn. Cuando le mencioné la idea de que algunas personas consideraban nociva la poligamia para los intereses de la *aya*, esto fue lo que me dijo:

> *Èyin alákọ̀wé, ẹ tún dé nùu. Bẹ́ẹ̀ náà l'ẹ wípé aya gbọ́dọ̀ bá ọkọ da owó pọ̀. Wọ́n a bí wọ́n pọ̀ ni? Ṣ'éẹ́ ríi, ohun tẹ'yin ńrò un, ò jẹ́ bẹ́ẹ̀. Bọ́rọ̀ ọmọ bíbí bá ti kúrò ńbè, ti ọkọ si ńṣe ojúṣe rè, kín ló tún kù? Ọkùnrin a ńṣe iyọ̀ tá ní láti máa fi sọ́bẹ̀ lójoojúmọ́ ndan? kín laá wá fi gbé wọ́n tira gbá-gbá?*
>
> *(¡Aquí va de nuevo la gente docta! [refiriéndose a mis títulos occidentales]. El otro día estuvieron defendiendo los méritos de conjuntar finanzas con las de un ọkọ. ¿Acaso nacieron juntos? [es decir, ¿las relaciones conyugales son consanguíneas?]. Siempre que una obìnrin sienta satisfechas sus expecativas sobre la maternidad y el marido cumpla con sus obligaciones, ¿qué más puede esperarse? Ọkọ no es una sal que le tengas que poner diariamente a tu comida. ¿Qué significa este deseo de verse a sí misma en un abrazo asfixiante?)*

Su respuesta subraya varios puntos importantes: 1) las criaturas son el propósito supremo del matrimonio y serán la primera obligación conjunta de la pareja; 2) la norma de separación de finanzas de una pareja muestra que no hay noción de hacienda conyugal; 3) la preponderancia de los lazos consanguíneos sobre los conyugales; 4) un concepto de la monogamia como no intrínsecamente deseable o positiva; 5) la brecha generacional en la sociedad deriva sobre todo de la introducción del cristianismo y de otras ideas e instituciones occidentales.

Aya y algunos aspectos de la estructura social

Ningún debate sobre los roles sociales estaría completo sin analizar algunos de los vínculos entre los papeles familiares y la estructura social desde el punto de vista de *aya*. La pareja mantenía entre sí ciertas obligaciones y expectativas dentro del matrimonio. En buena medida guardaban demandas recíprocas de tiempo y de trabajo. Cada quien tenía responsabilidades diferentes hacia ambos linajes. Predominaba la endogamia barrial, lo cual significa que, una vez *aya* se trasladaba al linaje de su socio, era habitual ver a diario a quienes integraban su propia familia. Sobre la base de la jerarquía de senioridad dentro del linaje, el socio conyugal tenía un rango más alto que su *aya*, pero su autoridad, como la de cualquier persona mayor, era limitada. No controlaba su fuerza de trabajo ni sus propiedades. Las personas mayores tenían obligaciones propias que cumplir. Dentro de los linajes maritales, las responsabilidades de *aya-ilé* (integrante por matrimonio) incluían aportaciones monetarias y laborales. En cuanto que *ọmọ-ilé*, cada quien cumplía ciertas obligaciones con sus linajes de origen. Por ejemplo, se les podía requerir que hicieran aportaciones para la boda de sus hermanas o hermanos. Además del linaje, muchas personas pertenecían a *ẹgbẹ́* (asociación barrial), lo cual era una forma de demostración de la posición social. La más fabulosa forma de acumulación para muchas *obìnrin* consistía en adquirir un extenso *aṣọ* (vestuario) para su propio disfrute y después para el de sus retoños anahembras. Había tipos particulares de tejidos costosos que una distinguida *ìyá* debía tener en su *ìtẹ́lẹ̀ àpótí* (baúl).[64] A lo largo de su vida, muchas madres atesoraban ropa para sus retoños anahembras o pagos de dote para sus retoños anamachos. Con estos antecedentes, podemos comenzar a apreciar el delicado equilibrio entre la multiplicidad de intereses de cualquier persona.

Aya tenía sus propiedades y su compañero conyugal las propias. La ausencia de una idea de hacienda conyugal, y el hecho de que en los sistemas hereditarios las parejas no pudieran heredar

64. La ropa se guardaba en cajones, colocando la más valiosa en el fondo. *Sanya* y *alari* son dos ejemplos.

propiedades entre sí, enfatizó la necesidad de *aya* de mantener un trabajo remunerado. El sistema de herencia se arraigaba en la idea de que solo heredarían entre sí quienes mantuvieran relaciones consanguíneas. Los principales beneficiarios y beneficiarias eran los retoños, las hermanas y los hermanos de quien fallecía.

En la casa la división general del trabajo se basaba en la edad relativa, con las criaturas y la gente más joven absorbiendo la responsabilidad de la limpieza después de la comida. Dentro del linaje, cocinaba la *aya*, no las *obìnrin* en general. Más aún, el sistema de senioridad en el linaje significaba que una integrante anahembra que no fuese *aya* no tenía que cocinar. Por lo tanto, era posible que una *ọmọ-ilé* (integrante del linaje por nacimiento) no tuviera que cocinar si no deseaba hacerlo. De la misma forma, una *aya* con la senioridad adecuada tampoco debía cocinar. En un matrimonio polígamo,[65] la responsabilidad de procurarle alimento al compañero conyugal se transfería a la *aya* más joven. Este era uno de los principales atractivos de la poligamia para muchas *aya* —la delegación de ciertas responsabilidades—. Dada la desvinculación de la senioridad con el trabajo doméstico, no sorprende que la cocina se asignase a la gente más joven.

Una gran responsabilidad de la *aya* era *wá ńjẹ* (encontrar alimento) para su compañero conyugal. El uso del verbo *wá* (buscar, encontrar) en oposición a *sè* (cocinar) resulta ejemplar para entender el negocio de la preparación de alimentos, pues nos permite hablar de las grandes cantidades de comida preparada que se vendía en las calles y mercados de la ciudad. No se sabe con exactitud cuándo se desarrolló la cocina profesional en el territorio yorùbá, pero su vínculo con la urbanización resulta evidente. Aun así, la práctica de cocinar para vender en las calles tiene una larga historia en la región. Hugh Clapperton y Richard Landers, quienes visitaron Ọ̀yọ́ en 1830, aludieron a la variedad de platillos que podían comprarse en los mercados.[66]

Ya que las *aya* estaban muy ocupadas e involucradas en la búsqueda de su propio sustento, gran parte de la comida consumida a

65. He usado el término más común «poligamia» y no el técnico «poliginia».
66. Clapperton, *Journal...*, *op. cit.*

diario no la preparaba la familia, se compraba. La idea de que la *aya* tenía que *cocinar* para su compañero conyugal amerita cierta reserva. Como observa Sudarkasa:

> *Cuando los hombres trabajan en los campos aledaños a la aldea, para desayunar comen* ẹ̀kọ o akara *que compran en efectivo o a crédito a las mujeres que venden cerca de las tierras de labranza. Para su almuerzo, algunos campesinos hierven una o dos rebanadas de ñame en su sembradío. Ocasionalmente las mujeres les cocinan a sus maridos durante el día; sin embargo, debido a que ellas estarán trabajando en otro lugar, por lo general los maridos no esperan que sus esposas les preparen ninguna comida, a menos que sea ya entrada la tarde, cuando regresan de sus campos.*[67]

En general había platillos y comidas que tenían una mayor demanda. Por ejemplo, *ọkà* (un platillo hecho a base de harina de ñame) y *ẹ̀kọ* (hecho con harina de maíz) se vinculaban más con el verbo *dá* (rebanar en grandes cantidades) que con *se* (cocinar). Usualmente se compraba el desayuno (no se preparaba en casa), igual que la gente joven y adulta *lọ dá ẹ̀kọ mu* (consiguían *ẹ̀kọ*). Desde el principio ciertos platos de trabajosa preparación parecen haber pasado de la elaboración casera al dominio comercial durante la organización social de las ciudades. Vienen de inmediato a la mente *ẹ̀kọ tútú*, *ègbo*, *ọlẹ̀lẹ̀*, *èkuru* y *àkàrà*. Sin embargo, ningún plato estaba ausente del menú de *ìyá olóónjẹ* (vendedoras y vendedores profesionales de comida). No es poco habitual el ejemplo de Àdùkẹ́, quien en la recopilación de Ifá se dedicaba a vender comida:

> *La adivinación Ifá fue cumplida para Àdùkẹ́,*
> *retoño de la gente bondadosa de tiempos antiguos,*
> *quien cocinaba maíz con frijol para tener una vida mejor.*
> *Se levantaba muy temprano en la mañana,*
> *llorando porque carecía de todas las cosas buenas.*

67. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p. 123.

> *Se exhortó a Àdùkẹ́ a realizar sacrificio,*
> *y así lo hizo.*
> *Después de realizar el sacrificio,*
> *se volvió una persona importante.*
> *Tuvo dinero.*
> *Y al final consiguió*
> *todas las cosas buenas que deseaba.*
> *«Cuando cocinamos maíz con frijol,*
> *todas las cosas buenas de la vida llenan nuestro hogar.»*[68]

Todas y cada una de las personas adultas daban por sentada la necesidad de autoproveerse, de satisfacer las necesidadades de su familia y de cumplir con otras obligaciones sociales. Por lo tanto, se reconocía, promovía y protegía la necesidad de *aya* de procurarse su propio sustento. Sin duda este fue uno de los factores que no solo dio forma a la división familiar del trabajo, sino también a la economía. La profesionalización de la comida no únicamente procuró ocupación para algunas, sino que también liberó a muchas madres de cocinar y, por eso, podían acudir a los mercados locales o dedicarse a la agricultura y al comercio a larga distancia.

Aya no tenía que cocinar a diario en casa, un hecho que habla del tema de la distribución del tiempo. Por lo general, una *aya* cocinaba más de una comida a la vez. El pilar de la cocina era *ọbẹ̀* —un estofado consistente en carne y/o verduras, pimienta, aceite y especias—. La preferencia yorùbá por los estofados sobre otras formas de cocina quizá se desarrolló porque mantienen su sabor e incluso tiende a mejorar pasados algunos días de su preparación. *Ọbẹ̀* es un platillo multiusos consumido con varios carbohidratos básicos como *iyán*, *àmàlà*, *ẹ̀bà*, *láfún* y *ẹ̀kọ*. Se cocina *ọbẹ̀* para tres o cuatro días, por lo que el asunto de su preparación diaria implica recalentarlo y comprar los carbohidratos. Lo anterior sugiere que la cocina no era y no es central en la definición de la vida familiar. Los mercados nocturnos fueron (y son aún) una característica de la estructura social ỌỴỌ́. Eran primera y principalmente mercados

68. Abimbola, *Ifa. An Exposition...*, *op. cit.*, p. 139.

de comida. El establecimiento de mercados nocturnos pudo haber dado respuesta a la necesidad de procurar la cena para la familia, dado que muchas *aya* se ausentaban de casa durante todo el día y algunas veces durante semanas cuando se dedicaban al comercio a larga distancia. En su estudio diacrónico de los mercados yorùbá, el geógrafo económico W.B. Hooder concluye con acierto:

> *Los mercados nocturnos en los cuales las mujeres asocian sus comunidades locales con las principales fuentes de alimentos de las ciudades solo pueden comprenderse en el contexto de los hábitos locales de alimentación yorùbá. El grueso de la clase obrera consume comida que no ha sido preparada en su propia casa [...]. Sin embargo, la explicación de este fenómeno de cocinar y comer fuera de casa también está ligada al hecho de que las mujeres colocan el comercio como el principal de sus intereses.*[69]

Debates enmarcados en el género: dote, poligamia, acceso y control sexual

Las y los intérpretes occidentales de muchas sociedades africanas han descrito la dote desde un punto de vista negativo. En unas cuantas páginas se ha distorsionado su significado, reduciéndolo a un intercambio transaccional semejante a comprar una esposa. En su estudio del parentesco, el antropólogo Claude Lévi-Strauss describió la dote como el intercambio de novias y bienes.[70] Mucha de la investigación posterior se ha construido simplemente sobre las afirmaciones de Lévi-Strauss. Una pieza clásica de investigación feminista al respecto es la argumentación de Gayle Rubin sobre los conceptos de Lévi-Strauss.[71] Aún se usa el ensayo de Rubin —que ve

69. Bramwell W. Hodder: *Markets in West Africa. Studies in Markets and Trade among the Yoruba and Ibo*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1969, p. 103.
70. Claude Lévi-Strauss: *Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969. [Hay trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1990.]
71. Rubin, «The traffic in Women», *op. cit.*

a las mujeres como víctimas y no como beneficiarias del matrimonio— como la evidencia única e indiscutible en la búsqueda feminista del patriarcado (es decir, en la creación de este) en las sociedades africanas. Por ejemplo, en un libro sobre el pueblo shona de Zimbabue, Elizabeth Schmidt toma en conjunto a Lévi-Strauss y a Rubin para respaldar su hipótesis de que, en la sociedad shona precolonial, «mientras que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninas, incluyendo el derecho de disponer de ellas para casarlas, las mujeres no tienen derechos recíprocos sobre sus parientes masculinos. Ni siquiera tienen derechos totales sobre ellas mismas».[72]

Aunque la tierra Yorùbá no es la sociedad shona, el hecho de que Schmidt no proporcione una evidencia independiente (más que la de Lévi-Strauss) de «la dote como disponibilidad de la parentela femenina» me lleva a pensar que comete el error común de homogeneizar a todas las sociedades africanas, si no es que a la totalidad de las así llamadas «sociedades tribales». Con frecuencia esto conduce al error de no buscar en cada sociedad el significado de sus instituciones. Además, la sociedad shona, lo mismo que la yorùbá, constituía a sus integrantes femeninas, al igual que a sus contrapartes masculinos, como titulares de derechos en sus linajes natales.

Entonces, el libro de Schmidt es un ejemplo de una larga tendencia de incorrectas lecturas occidentales sobre las culturas africanas, provocadas por la incapacidad de entender dichas culturas como son, en sus propios términos. Por ejemplo, se da una importancia exagerada a la dote como transferencia de bienes del linaje del novio al de la novia; y se ha brindado poca o ninguna atención al servicio a la novia —una obligación tradicional del novio hacia el linaje de su novia que dura toda la vida—. La naturaleza recíproca del contrato matrimonial se ha perdido en este debate.[73] Del mismo modo, el enfoque singular y desde la óptica

72. Elizabeth Schmidt: *Peasants, Traders, and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939*, N. H. Heinemann Educational Books, Portsmouth, 1992, p. 17.
73. Véase John U. Ogbu: «African bride wealth and women's status», *American Ethnologist*, vol. 5, n.º 2, 1978, pp. 241-262.

del género en la patrilinealidad ha resultado en el borrado del hecho de que las hijas, al igual que los hijos, tenían un interés duradero y participativo en su linaje de nacimiento, se hubiesen casado o no.

Al igual que la dote, la práctica de la abstinencia posparto ha sido descrita por varias investigadoras como un control sexual de las hembras y como un ejemplo de las limitaciones impuestas a las integrantes anahembras en las sociedades africanas. El debate debería situarse en un contexto comparativo —esto es, también habría que fijarse en sociedades donde dicha práctica no existe—. Las sociedades occidentales son un buen ejemplo. La práctica yorùbá de la abstinencia posparto contrasta fuertemente con las prácticas de los matrimonios europeos del mismo periodo histórico, en los cuales los maridos tienen acceso sexual ilimitado a sus esposas. Esto significa que ellas no tienen control sobre sus cuerpos, ya que los «derechos conyugales» masculinos incluyen acceso sexual ilimitado con independencia del bienestar de las criaturas, de su edad o de la salud de la madre. En su libro *A History of Women's Bodies*, el historiador social Edward Shorter registra el dolor, la angustia y el riesgo que el privilegio sexual masculino y la falta de consideración causa en las mujeres europeas:

> *Póngase en los zapatos de la típica ama de casa que vive en la ciudad o en un pueblo. Ni ella ni nadie más tiene idea de cuándo es su periodo «seguro»; y, para ella, cualquier acto sexual podrá significar embarazo.* Está obligada a acostarse con su marido cuando él quiera. *Con un poco de suerte, se embarazará unas siete u ocho veces, logrando un promedio de seis criaturas vivas. Para ella, la mayoría de esas criaturas serán inoportunas. Como si pudiera decirse que un solo tema contuviese su vida entera, es este el riesgo que el incesante nacimiento de criaturas implica para su bienestar integral.*[74]

74. Edward Shorter: *A History of Women's Bodies*, Basic Books, Nueva York, 1982, p. 4. El énfasis es mío.

La tesis de Shorter es que los avances médicos que entre 1900 y 1930 permitieron a las mujeres europeas ganar algo de control sobre su fertilidad también contribuyeron a que fueran capaces de dirigir sus prioridades hacia los asuntos políticos. Para Shorter: «el final de la victimización física de las mujeres fue una condición previa para el feminismo».[75] Su propio análisis y otras afirmaciones feministas sobre el matrimonio como esclavitud proporcionan un buen antecedente para responder a la pregunta de por qué se desarrolló el feminismo en Occidente.

Independientemente de los debates sobre el origen del movimiento feminista occidental, el control de las mujeres sobre sus cuerpos permanece como la piedra angular de la movilización por sus derechos. Esto no sorprende dada la historia antes esbozada. Sin embargo, la historia conyugal yorùbá fue diferente debido al hecho particular de que las expresiones sexuales de los anamachos no tenían preponderancia sobre las de las anahembras, sobre su bienestar ni sobre la supervivencia de los retoños. La prioridad de su procreación, en la cual estaban de acuerdo todas y todos los integrantes adultos de la sociedad, significaba que la salud de la madre era de una importancia suprema; en consecuencia, se la salvaguardaba para asegurar su capacidad de dar vida y ofrecer cuidado a sus criaturas. La abstinencia posparto, que derivaba en el espaciamiento de los retoños, también limitaba el número de bebés que podía tener cualquier mujer —lo cual amparaba la salud de las anahembras—. Entonces y ahora, tener un gran número de bebés es nocivo para la salud de las mujeres. La gente yorùbá también situaba la responsablidad de la contracepción en su lugar correspondiente: en la pareja y en la familia, no solo en la *aya* como individuo.

Sin lugar a dudas, la poligamia y la abstinencia posparto se han interpretado como síntomas de dominio masculino y como articuladas en perjuicio de los intereses de las mujeres. La poligamia se ve con frecuencia como una señal de privilegio masculino y de subordinación femenina.[76] No obstante, este punto de

75. *Ibid.*, p. XII.
76. Véase, por ejemplo, la introducción al libro de Jane Guyer: *Family and*

vista no solo es simplista, sino incorrecto, en particular cuando la situación contemporánea se vuelve a leer desde la historia. Por una parte, en la tierra Yorùbá las *obìnrin* no tenían intereses colectivos como grupo debido a que no constituían una categoría social. Una anahembra estaraba interesada en su linaje natal debido, en parte, a que este sería la fuente de una larga comitiva de *aya-ilé*, de la cual podía solicitar ayuda. El fenómeno se complementaba con el interés de *aya* en tener a todo su *ọkọ* implicado y responsabilizándose en lo personal y en lo material de sus criaturas. Los y las comentaristas aseguran a menudo que la poligamia era perjudicial porque violaba el derecho de exclusividad sexual de una *aya* respecto de su socio conyugal. Pero no se puede asumir que cada *aya* valorase necesariamente el tener derechos sexuales exclusivos sobre su pareja conyugal. Incluso en lo individual, si se examinaran las repercusiones de la variedad de intereses de las anahembras, sería posible visualizar que la poligamia no era intrínsecamente incompatible con los intereses de *aya*. En la sociedad ọ̀yọ́ la poligamia se entiende mejor como un privilegio neutro al género, dependiente de la situación y de los intereses particulares que eran acentuados en situaciones concretas. Por lo tanto, imponer una perspectiva de género equivale a una tergiversación.

Como todas las formas matrimoniales, la poligamia no es, en esencia, buena o mala como institución social. Hay matrimonios buenos y malos, monógamos y polígamos. La historia del matrimonio monogámico en Occidente y las expresiones feministas de cuán opresiva ha sido esta institución para las mujeres y sus criaturas no demuestra que la monogamia sea un sistema que, por naturaleza, promueva los intereses de la esposa. En relación con el «interés de las mujeres», apenas si resulta cierto su valor como una alternativa frente a la poligamia. En un artículo sobre el espinoso tema de la poligamia en la Iglesia cristiana, Bernard Adeney ha argumentado que la poligamia no debería tener lugar en dicha institución, si bien hace un comentario razonable que es pertinente para mi debate. Él propone que para afiliarse a la Iglesia:

Farm in Southern Cameroon, Boston University Press, African Research Studies, Boston, 1984.

> *No solo [debería] considerarse la condición marital de una persona, sino también cuán adecuadamente cumple con sus responsabilidades. Si un hombre tiene solo una esposa, pero la abandona, tiene aventuras, o es abusivo y no da muestras fructíferas de arrepentimiento, debería ser excluido de la comunidad. Por otro lado, un viejo que ha vivido durante muchos años con dos esposas y hasta el momento las ha tratado bien quizá debiera ser bienvenido en la Iglesia.*[77]

La palabra clave es «responsabilidad».

Sería útil analizar de manera más estrecha la idea de los «intereses de las mujeres» desde la cual las antipoligamistas quieren exponer sus puntos de vista. Suponiendo que exista en realidad una categoría «mujeres», ¿qué intereses les atribuiríamos? Si es del interés de la esposa abstenerse de tener sexo por un tiempo después del nacimiento de su bebé, entonces la monogamia no sería necesariamente una influencia positiva; las evidencias de las sociedades occidentales son obvias al respecto. Es más, en cualquier situación dada, ciertos intereses entrarán en conflicto con otros. Elegir unos significará malograr los demás. Lo importante es la libertad para decidir cuál de ellos es el más importante. Por eso, cuando después de cinco años de matrimonio una joven mujer ọ̀yọ́ cuestiona a su socio conyugal sobre *ṣọ mí di méjì* (casarse con otra *ìyàwó*), no significa que sea ingenua sobre los posibles problemas que podría traer. Quizá haya hecho una amplia valoración de sus propios intereses, decidiendo cuáles valía la pena perseguir. Tradicionalmente, era frecuente que *aya* iniciara el proceso de poligamia para su compañero conyugal; cuando no lo hacía, debía buscarse su consentimiento. El punto es que *aya* tenía agencia.

El tema de la poligamia requiere aún análisis más profundos, dadas las confusiones acerca de los beneficios para el grupo social

77. Bernard T. Adeney: «Poligamy. How many wives in the Kingdom of God?», *Transformation. An International Evangelical Dialogue on Missions and Ethics*, vol. 12, n.º 1, 1995, p. 5.

etiquetado como «hombres». Quizá el asunto más interesante relativo a la existencia de la poligamia en el Viejo Ọ̀yọ́ no se refiera tanto a la opresión de las mujeres como a la posición social de los hombres. Podríamos preguntar: si algún *ọkùnrin* tenía varias socias conyugales, ¿ello no implicaba (descartando el desequilibrio demográfico) la existencia de varios *ọkùnrin* que no tenían acceso legítimo a una sola anahembra? Por eso la poligamia puede interpretarse como una institución de privación/disciplina masculina más que como de privilegio o de autorización sexual para los anamachos. Por ejemplo, Abiola Irele recomendaba mucho lo que llamó la «disciplina de la monogamia» en oposición a la poligamia africana tradicional.[78] La razón del entusiasmo de Irele por la monogamia resulta confusa, considerando la explotación física y sexual a la que continúan sujetas muchas mujeres occidentales en sus monógamos barrios residenciales. La disciplina masculina no es intrínseca a la monogamia. ¿En dónde reside dicha «disciplina»? ¿«Disciplina» para quiénes y con qué efectos? Esta línea de razonamiento invita a poner en duda la idea de que los anamachos constituían un grupo social —después de todo, básicamente la poligamia daba mayor acceso legítimo a unos en detrimento de otros—. Es necesario cuestionar la idea de una uniformidad de intereses de los anamachos en oposición a un supuesto interés colectivo de las anahembras.

En el Viejo Ọ̀yọ́, por lo general eran los jóvenes anamachos quienes se encontraban a sí mismos en la situación de no tener acceso sexual legítimo. Como se ha apuntado antes, el matrimonio incluía el pago de la dote al linaje de la novia por parte del linaje del novio. Dado que no había un desequilibrio demográfico manifiesto, la poligamia solo podía ser posible mediante la unión en matrimonio de *ọkùnrin* y *obìnrin* de diferentes edades; así, en promedio, las anahembras se casaban entre los dieciséis y los dieciocho años de edad —entre ocho y diez años más jóvenes que los anamachos—. Es posible que la mayor edad con la que se casaban los anamachos en relación con las anahembras estuviera

78. Irele, «In praise of alienation», *op. cit.*

correlacionada con la cantidad de tiempo necesario para reunir la dote. La combinación de estas circunstancias implicaba que muchos anamachos ọ̀yọ́ no tuvieran acceso sexual legítimo durante muchos años de su vida adulta. Incluso los anamachos con dos *aya* podían verse obligados a la abstinencia si ambas se embarazaban al mismo tiempo, lo que era frecuente. En otro sentido, resulta apropiado plantear esta pregunta: ¿qué hacían los anamachos sin esposa para obtener satisfacción sexual? La pregunta se plantea de forma deliberada en el contexto de las ideas sociobiológicas del desenfrenado impulso sexual masculino provocado por el sobreflujo de testosterona. Aunque varias investigadoras e investigadores han afirmado que en el Viejo Ọ̀yọ́ el ideal era la virginidad de las novias, es evidente que había otras instituciones que predisponían al sexo premarital. Lo importante era que dicha relación fuera reconocida por ambas familias y que siguiera su curso hasta concluir de forma adecuada en el matrimonio con el correspondiente pago de la dote. Aun así, esto podría no haber sido una solución total al problema de muchos solteros —para entablar este tipo de relación premarital todavía era necesario que la familia del anamacho tuviera alguna riqueza acumulada—. En resumen, el sistema en general restringía la actividad sexual de los solteros. Esto debilita la imagen de la incontrolable actividad sexual masculina africana («el batallón de la testosterona») que ha sido proyectada en varios discursos machistas y racistas.[79] Investigadoras e investigadores parecen haber exagerado la preocupación de los anamachos por el coito, inclusive en la actualidad. La homosexualidad no parece haber sido una opción.

Dado lo anterior, existe en la tierra Yorùbá una institución llamada *àlè*, la cual se describe adecuadamente como la relación sexual entre *ọkùnrin* casados o solteros y *obìnrin* casadas. La institución puede ser un medio para quitarse de encima algo de vapor, por decirlo de alguna manera. Para mucha gente yorùbá es

79. Esta es una referencia al determinismo biológico de las teorías sociobiológicas de la vida humana que buscan hacernos creer que los machos están dirigidos por las hormonas.

algo difícil hablar sobre la relación *àlè*, en especial porque el cristianismo y la hipersexualización occidental de la gente africana ha vuelto moralistas en materia sexual a algunas personas. La describo como una institución porque sigue vigente en la sociedad; se habla de ella y tiene sus propias «reglas del juego». Durante mi investigación, muchas personas estuvieron dispuestas a hablar sobre ella exclusivamente como algo que hace la demás gente. Basándome en dicha investigación, podría decir que se tolera, e incluso se acepta, que personas casadas entablen amistades sexuales. Es frecuente que la relación *àlè* esté llena de emocionalidad y sexualidad, a diferencia de la relación matrimonial, la cual tiene en la procreación su enfoque primordial, tanto para *ọkùnrin* como para *obìnrin*. La institución *àlè* plantea preguntas sobre cómo entiende la sexualidad la gente yorùbá, un tema que no puede tratarse aquí. Será suficiente con decir que en el pasado, y también en muchos barrios contemporáneos, los asuntos de la sexualidad no eran en realidad temas morales; pero con la llegada del cristianismo y del islam las cosas cambiaron. La prevalencia de las relaciones *àlè* no puede determinarse con precisión histórica, pero podría datarse por lo menos desde 1850. Su existencia está documentada en estudios más recientes de un amplio número de situaciones en las que la aspirante al divorcio ya estaba embarazada de alguno de sus compañeros. Este último debía pagar la reparación del daño a los socios conyugales y asegurar la paternidad de la criatura por nacer.[80]

Podría argumentarse que la existencia de dicha práctica en la historia reciente no significa que sea una institución antigua. Esta línea de debate es verosímil, pero en las tradiciones orales, en particular en las relacionadas con *òrìṣà* (dioses y diosas), es común escuchar que un *òrìṣà* macho *gbà* (se lleva) a la *aya* de otro. La inocencia de *aya* sugerida

80. Desde el periodo colonial, ha habido un cambio en el establecimiento de los derechos de paternidad. Tradicionalmente la paternidad se establecía al casarse con la madre de la criatura, con independencia de quién fuera el padre biológico. En la actualidad se promueve la biología. Véase Peter Lloyd: «Divorce among the Yoruba», *American Anthropologist*, vol. 70, n.º 1, 1968, pp. 67-81.

por el verbo *gbà* es bastante interesante, pero prefiero centrarme en que aquí se usa el idioma de la misma forma en que la acción se atribuye a humanas y humanos. Los dioses y las diosas yorùbá se comportan de forma humana; algunas y algunos de ellos son seres humanos divinizados. Desde la imposición del cristianismo y de los valores victorianos, la tendencia ha sido la restricción de la libertad sexual de las *obìnrin*. Entonces, es más lógico proponer que la institución *àlè* tenga profundas raíces indígenas; no pudo haberse originado con el moralismo cristiano sobre el sexo o las restricciones victorianas para las mujeres.

Visiones enfocadas en el género: espacios, rostros y lugares en la división del trabajo

> *En este apogeo, Ọ̀yọ́-ile fue el centro del comercio, los productos llegaban a sus mercados desde el Atlántico y las ciudades del occidente de Sudán, más allá del Níger, y se vendían junto a los productos agrícolas de la propia tierra Yorùbá.*
>
> Robert Smith, «Alafin in exile»

En los estudios acerca de la sociedad, el concepto de la división sexual del trabajo se invoca como un mantra, dándose por supuesta su existencia universal y atemporal. Niara Sudarkasa describe «una división del trabajo por sexo» en la vieja sociedad ọ̀yọ́ en donde los machos se clasificaban como campesinos y las hembras como comerciantes.[81] Algunos investigadores e investigadoras han llegado al grado de elevar este concepto desde el mundo terrestre de la humanidad hasta el mundo celestial de los dioses y las diosas. Por ejemplo, en su exposición sobre la sociedad yorùbá, B. Belasco propone una división sexual del trabajo entre las deidades yorùbá bajo el supuesto consenso de que algunos dioses serían

81. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p. 25; Peter Lloyd: «Craft organization in Yoruba towns», *Africa*, vol. 23, n.º 1, Londres, 1953, pp. 30-44.

masculinos y otros no.[82] El debate sobre la división del trabajo en la vieja sociedad ọ̀yọ́ está, por lo tanto, rodeado de preguntas sobre cuándo las mujeres se volvieron dominantes en el comercio. Aunque esto se haya considerado como una curiosidad, si no una anomalía, la división del trabajo en torno al género casi nunca era cuestionada. La antropóloga Jane Guyer escribió:

> *Entre la gente yorùbá la división sexual del trabajo parece* mucho menos evidente porque está adherida a una compleja lógica cultural de diferencias y oposiciones de macho/hembra. *Los debates sobre la asignación del trabajo según el sexo se expresan más en términos pragmáticos que metafísicos y no encontré en la bibliografía ningún análisis minucioso del vínculo entre el concepto de femineidad del pensamiento religioso y las tareas femeninas cotidianas.*[83]

Guyer está en lo cierto sobre la ausencia de una lógica cultural de género; pero se equivoca al suponer que la división del trabajo yorùbá no involucra a lo metafísico. Sí lo hace, y no es una metafísica de género, sino basada en el linaje. Se abordará este aspecto más adelante. Además, Guyer no pudo encontrar ideas de «tareas femeninas» simplemente porque en la concepción yorùbá original no existe una idea de trabajo basada en el género.

En muchas otras culturas, ocupaciones como la cocina están asignadas a las mujeres. En la tierra Yorùbá, como he mostrado en la sección previa, era *aya*, y no *obìnrin*, quien cocinaba. Además, cocinar tampoco podría estereotiparse como una tarea de las *obìnrin* porque los *ọkùnrin* cocinaban regularmente en sus largos viajes a los sembradíos —su *aya* casi nunca estaba con ellos, pues se encontraba buscando su propio sustento—. Recordemos la observación de Sudarkasa de que «Para su almuerzo, algunos

82. Bernard I. Belasco: *The Entrepreneur as Cultural Hero. Pre-adaptations in Nigerian Economic Development*, Praeger, Nueva York, 1980, p. 60.
83. Jane Guyer: «Food, cocoa, and the division of labour by sex in two west african societies», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n.º 3, 1980, p. 362. El énfasis es mío.

campesinos *hierven una o dos rebanadas de ñame* en su sembradío».[84] Tampoco la guerra, que en muchas culturas es una iniciativa masculina, se estimaba como tal en el territorio yorùbá. Puesto que la eficacia en la batalla implicaba el control de fuerzas místicas y sobrenaturales, muchas de las cuales eran manipuladas por *ìyá mi òsòròngà* (madres metafísicas —algunas veces mal llamadas «brujas»—), no era posible reducir la participación en la guerra a cuestiones de género.[85] Históricamente, muchas *obìnrin* se involucraron en el combate y emergieron como heroínas. Uno de los recuentos más pintorescos de las batallas de Ọ̀yọ́ —una escena descrita por Johnson y desarrollada por Robert Smith, quien reunió tradiciones orales de Ọ̀yọ́ y de sus provincias— trata del enfrentamiento entre Ilayi y Borgu; el pueblo ọ̀yọ́ era liderado por Aláàfin Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀, que era una «reina»:[86]

> *Las pérdidas ọ̀yọ́ eran enormes y su ejército habría tenido que emprender la retirada de no haber sido por un acontecimiento extraordinario. Entre las muertes ọ̀yọ́ se contaba la de uno de los líderes de la Esho (Guardia de Honor), un general que llevaba el título de* gbonka. *Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀ nombró a un nuevo* gbonka *ahí mismo en el campo de batalla, y cuando este hombre cayó, nombró a un tercero, que nuevamente fue asesinado. El tercer* gbonka *fue sorprendido por las mortíferas flechas borgu arrodillado, con la boca abierta y exponiendo sus dientes como si sonriera. A los borgu les pareció un guerrero viviente inmune a sus flechas que se reía de sus intentonas. Alarmados, detuvieron sus ataques y los ọ̀yọ́, quienes estaban a punto de la retirada, se reanimaron y al final lograron la victoria.*[87]

84. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p. 25.
85. Véase, por ejemplo, Funso Afolayan: «Women and warfare in Yorubaland during the nineteenth century» y T. M. Ilesanmi: «The Yoruba worldview on women and warfare», ambos en Toyin Falola y Robin Law (eds.), *Warfare and Diplomacy in Precolonial Nigeria*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1992.
86. Smith, «Alafin in exile», *op. cit.*, p. 68.
87. *Ibid.*

Adicionalmente, no debiera pasarse por alto el hecho de que en el siglo XIX la guerra era un asunto comunitario. Contamos con excelente documentación al respecto en los estudios de J. F. Ade y Roberth Smith.[88] Este conjunto de consideraciones nos indican que la presuposición de una división sexual del trabajo —como las conjeturas sobre otros constructos de género en la vieja sociedad ọ̀yọ́— corresponde a la imposición de un marco de referencia ajeno.

A fin de comprender la división del trabajo en Ọ̀yọ́, debemos considerarla en dos rangos —uno relativo al espacio y otro de carácter personal—. En el rango espacial, el ámbito primordial donde tenía lugar el trabajo era *oko* (tierras de labranza), que estaba a kilómetros de distancia de la ciudad. Era una sociedad agrícola y sus integrantes en su mayoría eran *àgbẹ̀* (gente campesina). El sembradío contrastaba con *ìlú* (ciudad), el centro urbano en el cual la gente tenía sus *ilé* (recintos). Los sembradíos eran vistos sobre todo como lugares de trabajo, aunque a menudo la gente campesina tenía una *aba* (choza) donde pasaba semanas si era necesario. *Ìlú* era visto como el lugar de descanso y de disfrute de la buena vida. Como solía decirse, *Ilé là'bọ̀ 'simi ọkọ* (El hogar es el lugar de descanso después de cualquier jornada, incluyendo la del campo). Dentro de las ciudades, la gente se involucraba en varias ocupaciones. Predominaba el comercio de diferentes bienes. Las mercancías incluían cosechas de *iṣu* (ñame), comida preparada como *èlùbọ́* (harina de ñame) y artículos de lujo como *aṣọ* (ropa). El ámbito más específico en el cual se llevaba a cabo el comercio era *ọjà* (mercado), y el principal se localizaba en el centro de la ciudad junto al palacio de *ọba*. En los vecindarios había mercados más pequeños, asociados a menudo con productos específicos. Más allá de las fronteras de Ọ̀yọ́, había otros sistemas de gobierno en los que la gente que se dedicaba al comercio tenía sus propios sistemas de mercados, organizaciones y especialidades.[89] Dado que la economía tenía cierto grado de especialización,

88. J. F. Ade Ajayi y Roberth Smith: *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1971.
89. G. J. Afolabi Ojo: *Yoruba Culture. A Geographical Analysis*, London University Press, Londres, 1966.

algunas profesiones y oficios como el tejido, la herrería, la cirugía, la adivinación, la caza, el teñido y el tallado de calabazas se asociaban con ciertos linajes.

En el ámbito personal, aunque la agricultura y el comercio se abrían para el conjunto de la población, se hacían distinciones entre quienes comerciaban basándose en: 1) el tipo de productos vendidos (por ejemplo, *alásọ* era quien vendía ropa; *elélùbọ́* quien vendía harina de ñame; *olónje* quien vendía comida); 2) la distancia recorrida (quien recorría la distancia mayor era *aláròbọ̀* —alguien que viene y va—); y 3) la escala de la operación (por ejemplo, *aláṭẹ* eran minoristas que vendían en las unidades más pequeñas). Ninguno de esos roles estaba limitado por el sexo anatómico. Por esta razón, uno de los términos más desafortunados de los estudios acerca del comercio en África Occidental y ahora en todo el continente es «mujeres del mercado». Como señalé en el capítulo 1, el término produce la impresión de que el cromosoma X de la anatomía femenina fuese el requisito primordial para volverse comerciante cuando, de hecho, en muchas sociedades africanas la categoría de comerciante y sus múltiples distinciones no se basan en la anatomía. En el caso de Yorùbá, los prefijos *ìyá* y *bàbá* se añaden por lo general a la denominación como señal de respeto e indicación de la edad, no del género. Así, tenemos *ìyá* (madre) *alásọ* y *bàbá* (padre) *alásọ*, que en ambos casos son comerciantes de ropa. Aunque quizá no hubiese o hubiese muy pocos *ọkùnrin* vendedores de comida, en la concepción Ọ̀yọ́, lo que hacía el vendedor de comida no era distinto de lo que hacía *bàbá alásọ*. *Wọ́n ńsòwò ni* (básicamente ambos son vendedores).

La engenerización de *ọjà* (mercado) en la bibliografía también invita a un análisis. Toyin Falola ha argumentado de forma poco convincente que el mercado yorùbá era el espacio de las mujeres por excelencia.[90]

La reducción del espacio social más público e inclusivo a un espacio con especificidad de género, un «espacio de mujeres»,

90. Toyin Falola: «Gender, business, and space control. Yoruba market women and power», en House-Midamba y Ekechi (eds.), *African Market...*, *op. cit.*, Greenwood Press, Westport, 1995.

constituye una grosera tergiversación. *Ọjà* estaba en estrecha relación con *ààfin* (palacio), compartiendo el centro de la ciudad. En palabras de G.J. Afolabi Ojo: «*Ọba* podía mirar desde una distancia razonable las habituales asambleas de su gente. Es más, dado que era el núcleo de las actividades económicas, el mercado se localizaba en el centro de la ciudad».[91] La naturaleza tan pública y de no exclusividad de *ọjà* era obvia en dichos comunes como *ayé lojà, òrun nilé* (la tierra es un mercado y el otro mundo un hogar). Se decía también que *wèrè tó bá ti w'ọjà kòṣee wò* (una persona mentalmente inestable que entra en el mercado nunca será curada). El significado de este dicho es que si una persona loca va a este espacio, en gran medida de carácter público, y quienes la ven reconocen su locura, la etiquetarán como loca. Debido simplemente al número de personas en el mercado, sería imposible sacudirse la etiqueta de «locura incurable» y, por lo tanto, la posibilidad de sanarse sería lejana. Además, *ọjà* era en términos literales y metafóricos un cruce de caminos donde se encontraba una multitud de gente con diversas formas de vida, de distintas ciudades, nacionalidades e, incluso, «seres» diferentes. Como la gente se acercaba al mercado desde diversos lugares y en distintas direciones, se decía que *ọ̀nà kán ò w'ọjà* (no hay una sola ruta hacia el mercado). Más aún, se creía que los espiritus residían en el mercado y que *òrìṣà* (deidades) como Èṣù y otros seres sobrenaturales e invisibles se hacían presentes en este entorno.[92] ¿Falola podría decirnos la «identidad de género» de dichos seres? Obviamente, en la concepción yorùbá, *ọjà* era el ámbito más abierto de la ciudad entera y no se identificaba solo con algún grupo. Aunque se entendía que a la medianoche la gente debía desocupar los mercados nocturnos —que funcionaban de las 18.30 a las 22.30— para entregárselos a los espíritus. ¿Por qué, entonces, Falola dio más importancia a quienes ocupaban el mercado durante el día que a quienes lo hacían por las noches?

Hacerlo subestima la concepción yorùbá en favor del punto de vista occidental. Falola privilegió lo físico a lo metafísico, que

91. Ojo, *Yoruba Culture...*, *op. cit.*
92. Hodder, *Markets in West Africa...*, *op. cit.*, p. 103.

no es la norma en la concepción yorùbá. Además, en los mercados no solo se comerciaba; también eran puntos de encuentro para personas de todo tipo de vida y lugares para la recreación de importantes rituales históricos del Estado. La mitología sobre *ọbá m'orọ̀* y *ènìyàn òrìṣà* fue «representada por primera vez en el mercado real».[93] La descripción de Sudarkasa de los mercados nocturnos de Aáwẹ́ y Ọ̀yọ́ nos dice también:

> *Los mercados nocturnos eran centros sociales de mayor importancia que los matutinos. Los mercados nocturnos eran lugares donde la gente festejaba acontecimientos relevantes llevando a su séquito de tamborileros. Difícilmente pasaba una noche sin la aparición de un grupo de danza en el mercado Akesan en Ọ̀yọ́. La gente celebraba bodas, funerales y, en otras ocasiones, bailaba en el mercado en las noches en las que algún festejo se llevaba a cabo.*[94]

Por lo anterior es imposible entender por qué Falola seleccionó a un grupo llamado «mujeres» y lo posicionó en este espacio supremo, más aún cuando está diciéndonos que eran un grupo socialmente marginado. Desde luego, nunca explica cómo llegó a dicha conclusión. Al igual que otros investigadores e investigadoras, presupone lo que debería demostrar —la existencia de «mujeres» como una categoría social y su subordinación universal—. Una afirmación así, tal como estoy argumentando, es espuria y no puede respaldarse con evidencias. En el sistema de gobierno, las profesiones y oficios especializados eran prerrogativa de linajes específicos. La división del trabajo se basaba en el linaje, y la afiliación al linaje, no la anatomía, era el prerrequisito para practicar dichas profesiones. La división del trabajo se concebía en un ámbito metafísico. Se veía a las y los integrantes de los linajes expertos con un mandato exclusivo de *òrìṣà* que hacía posible el ejercicio adecuado de sus profesiones. Por esta razón, se aceptaba de forma tácita que otras y otros integrantes

93. Smith, «Alafin in exile...», *op. cit.*, p. 70.
94. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p.26.

de la sociedad eran incapaces y, de hecho, inaceptables para ello. En su explicación acerca de los gremios laborales en las sociedades africanas precoloniales, Cheikh Anta Diop analiza el fundamento discriminatorio del acceso ocupacional:

> *Alguien exterior al gremio, aunque hubiese adquirido el talento y el arte de una profesión que no estaba en su familia, no sería capaz de practicarla con eficacia en un sentido místico, porque no habrían sido sus ancestros quienes pactasen el trato inicial con el espíritu que en origen la había enseñado a la humanidad.*[95]

La caza es un buen ejemplo. Aunque por lo general suele presentarse a los cazadores como anamachos, era más probable que la anahembra de un recinto cazador se convirtiera en cazadora que el anamacho de un recinto no cazador. Esto se debe al hecho de que, aunque la caza requiere armas materiales como arcos, flechas y rifles, las armas más importantes del arsenal son los mandatos familiares de las deidades, medicamentos, brebajes, hechizos y talismanes, que son secretos consanguíneos celosamente guardados. Mi investigación en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ sostiene que la caza todavía se considera más una vocación familiar que una profesión específica de género. Entrevisté a una cazadora (*ìyá ọdẹ*), Dorcas Àmàó, de aproximadamente sesenta y seis años y aún activa como *ọdẹ* (cazadora). Se vestía como sus contrapartes anamachos y, al igual que otros cazadores, trabajaba como guardia de seguridad. Durante el festival Ìgbẹ́, se unía a ellos disparando su fusil y representando otros rituales. Nacida en un linaje cazador, me contó la historia de cómo se volvió una cazadora en activo.[96] En 1981 tuvo un sueño en el que su difunto padre, quien había sido un cazador experimentado, aparecía entre un grupo de ancestros fallecidos que bailaban *akitinpa* (danza de los cazadores). Conforme se acercaban a ella,

95. Cheikh Anta Diop: *Precolonial Black Africa*, Africa World Press, Trenton, 1987, p. 8.
96. Entrevista realizada en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ el 7 de mayo de 1996. Todas las citas son transcripciones de la grabación.

terminó uniéndoseles en el baile y su padre le entregó un rifle ordenándole que «comenzara a disparar su arma». Ella obedeció: *Nigbati eniyan o gbo do déjàá* (No se debe desobedecer). No tenía más opción que cumplir el mandato de su padre. Cuando le pregunté si en el sueño ella le había expresado alguna preocupación a su padre por ser anahembra, me dijo no haber tenido ningún problema al respecto. De hecho, la inquietud particular que manifestaba era por ser cristiana —percibía un conflicto entre la vocación familiar y su religión electa—, pero el padre le contestó *Èsìn ò ní kí a má ṣ'orò ilé* (La religión no impide que practiquemos nuestra vocación y rituales familiares).[97] Cuando esto sucedió, ella vivía con la familia de su marido, pero la dejó de inmediato por su recinto de origen para anunciar lo sucedido. No hubo desacuerdo por parte de ningún integrante de su familia cazadora; en todo caso, mostraron júbilo porque su fallecido padre la hubiera elegido para *f'ara hàn* (aparecérsele). Uno de sus hermanos más jóvenes dedicado a la caza en activo le enseñó a disparar un arma y pronto adquirió una para ella. Su caso demuestra que la diferencia anatómica no era una razón de exclusión. En las sociedades en las que hay una división sexual del trabajo, esta va acompañada normalmente de una ideología que busca restringir a cada género a su ámbito específico. En el sentido del mundo yorùbá no existen ideologías así.

La experiencia de Karin Barber, una investigadora de las tradiciones orales yorùbá, puede servir como un indicio más profundo de la disyuntiva entre las presuposiciones occidentales sobre el género y el conocimiento yorùbá. En su libro *I Could Speak until Tomorrow*, Barber hace la observación de que «hay pocas situaciones en las cuales se les diga a las mujeres que no pueden seguir un cierto rumbo porque son mujeres».[98] Luego continúa explicando el caso de una adivinadora-sacerdotisa que

97. Podría decirse tanto acerca del conflicto cultural contemporáneo entre las instituciones indígenas y las exoneraciones occidentales e islámicas adquiridas recientemente, pero este no es el lugar.
98. Karin Barber: *I Could Speak until Tomorrow. Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1991, p. 289.

desde la perspectiva occidental sería una excepción en una profesión dominada por los hombres: «Cuando intenté descubrir cómo era que la gente daba cuenta de su extraordinaria conducta, nadie sugirió que hubiese algo raro en ella. Mujeres y hombres afirmaron por igual que sus acciones no transgredían ningún código y que no se la desaprobaba».[99] Sin embargo, Barber concluye que este principio declarado de apertura y libertad de elección para las mujeres está restringido en la práctica. Podría ser, pero en este caso se debería a que está documentando la sociedad yorùbá del siglo XX, una sociedad en la que las ideas de género se han ido arraigando cada vez más. Aun así, hay una disyuntiva más fundamental entre las categorías que Barber invoca y las que invocan sus informantes yorùbá. A pesar de la observación de Barber de que el mundo yorùbá no está dicotomizado en machos y hembras, sí lo están sus propias categorías conceptuales y, de hecho, llama al mundo Ifá (deidad de la adivinación) «el mundo de los hombres». Es por eso que, desde su propio punto de vista, la situación de la anahembra *aláwo* (adivinadora/sacerdotisa) parece extraordinaria. Barber considera la masculinidad como un requisito indispensable para volverse adivinador/sacerdote. En contraste, para sus informantes yorùbá, el anasexo de esta *aláwo* no era un problema. Para ellas y ellos era más importante su educación (una cualidad lograda), y aún más, sus vínculos familiares (su adscripción). Esto es lo que un informante le dijo sobre la anahembra *aláwo*:

> *Ella aprendió Ifá. Si una mujer va a la escuela se vuelve una persona educada; si ella aprende Ifá, se convierte en* babálawo*. Su padre fue* babálawo*, al igual que su marido, así que poquito a poco lo copió de ellos. Nunca hubo algún momento en que la asociación de* babálawo *dijera que ella no tenía derecho a participar en sus actividades. Aprendió los versos de todos los demás* babálawo *[...].*[100] *Una vez que los aprende, ella es* babálawo*. Hombres y mujeres vienen a consultarla por igual.*[101]

Desde el marco de referencia yorùbá, habría sido más notable si esta mujer hubiera llegado a ser *aláwo* sin que su padre o cualquier otro ancestro o ancestra lo hubiesen sido. Dado que las ocupaciones se basaban en el linaje, no era destacable que ella estuviese ejerciendo la profesión de su familia tal como otros *babálawo* o retoños podrían haber hecho en el territorio yorùbá. Esta *aláwo* no era una excepción en el universo de la adivinación/sacerdocio, porque había heredado la profesión como la mayoría de los demás anamachos y anahembras. Como suele decirse en yorùbá, *Ó bá olá nílé ni* (Todo queda en familia).[102] Lo mismo vale para la herrería, el tejido y cualquiera de las profesiones que existían en el Viejo Ọ̀yọ́. Tanto *ọkùnrin* como *obìnrin* tenían representación en todas las ocupaciones.

Cuestionando el marco teórico del género

A pesar de las evidencias para afirmar lo contrario, investigadores e investigadoras han usado el género para explicar la división social del trabajo en el Viejo Ọ̀yọ́. En esta sección se presentarán ejemplos de este discurso para demostrar la invención de una sociedad basada en el género y otros asuntos relacionados. Dando por supuesta la división generizada del trabajo,

99. *Ibid.*

100. Parece haber una disyunción lingüística al llamar *babálawo* a esta *obìnrin*, ya que el prefijo *bàbá* está usualmente ligado a un macho adulto adivino —siendo *bàbá*, «padre»—. Una adivina hembra probablemente tendría como prefijo *ìyá* (madre), como en *iyanifa* o *iyalawo*. Ignoro si la disyunción es de Barber o de sus informantes.

101. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 289.

102. En un texto sobre el pueblo suku de Zaire [actualmente República Democrática del Congo], Igor Kopytoff argumenta por qué las posiciones de liderazgo de las hembras parecen ser más predominantes en algunas culturas no occidentales que en las occidentales. Como ejemplo se refiere a Benazir Bhutto. Desde una perspectiva yorùbá, Bhutto no es una excepción —ella simplemente se hizo cargo del negocio familiar—. Véase Igor Kopytoff: «Women's roles and existential identities», en *Beyond the Second Sex...*, *op. cit.*

investigadores e investigadoras se han centrado en el análisis de lo que veían como predominio femenino en el comercio. Varios y varias de ellas han hecho la afirmación de que el comercio era una profesión femenina que tenía lugar habitualmente en la ciudad. En contraste, la agricultura se asociaba con los hombres, asumiéndose que se llevaba a cabo en las tierras de labranza, que se localizaban en las afueras de la ciudad, incluso a kilómetros de distancia. Por lo tanto, este aspecto espacial de la división del trabajo se ha usado como el fundamento de la explicación de la división del trabajo en Yorùbá. Al igual que F. J. Pedler,[103] B. W. Hodder plantea que el predominio femenino en el mercado rural podría remontarse a las condiciones internas de inseguridad que hacían arriesgado que los hombres se alejaran de sus tierras, en tanto que las mujeres gozaban de cierta inmunidad frente a los ataques.[104] No se entiende por qué Hodder creía que las mujeres eran inmunes a los ataques. De hecho, las fuentes históricas no apoyan esta hipótesis —considérese, por ejemplo, el número de *obìnrin* con sus retoños yorùbá que se vendieron durante el comercio esclavista transatlántico—.[105]

Después de analizar los registros históricos que documentan el comercio femenino, la antropóloga Niara Sudarkasa concluye que en el ámbito local las hembras comerciaban por lo general dentro de las ciudades; muy pocas de ellas se involucraban en el comercio interurbano. Sugiere, además, que la razón de que durante el siglo XIX los machos fueran los agricultores, y no las hembras, era que «la agricultura solo podía encomendarse a quien tuviera también la responsabilidad de defender a la sociedad de los ataques de grupos hostiles».[106] Así, ella concluye que la agricultura y el servicio en el ejército iban de la mano porque ambas actividades tenían lugar más alla del lugar seguro de la entrada de la ciudad. La presentación dicotómica de la agricultura y el

103. F. J. Pedler: *Economic Geography of West Africa*, Green, Londres, 1955, p. 139.
104. Hodder, *Markets in West Africa...*, *op. cit.*, p. 103.
105. Para un debate sobre la composición étnica de la gente cautiva, véase Jean Kopytoff: *A Preface to Modern Nigeria. Sierra Leonians in Yoruba 1830-1890*, Wisconsin University Press, Madison, 1965, p. 21.
106. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p. 26.

comercio, como parece mostrar esta línea de pensamiento, tiene como efecto construir una gran mentira sobre la relación entre ambas actividades, así como socavar el papel de las *obìnrin* en la agricultura y, ciertamente, en la producción en general.

Las principales mercancías en la sociedad yorùbá eran los alimentos que se obtenían de las tierras de labranza, trasladados hasta las ciudades en las cabezas de sus comerciantes. El ñame y otros alimentos básicos eran procesados para venderse después en los mercados. Sin embargo, esto no prueba que siempre hubiese una gran separación espacial entre las tierras de labranza y las ciudades. Los registros de Johnson ensombrecen el vínculo campo/ciudad y su perspectiva divisoria de género cuando describe como «las ciudades de la llanura, altamente expuestas a súbitos ataques, o aquellas que tenían que resistir largos asedios, tenían una segunda pared periférica que cubría una extensa área utilizada durante el sitio para la agricultura».[107] Además, varios informes escritos por misioneros y exploradores europeos describen la participación femenina en el comercio interurbano. Por ejemplo, Hugh Clapperton apuntó en su diario la siguiente observación sobre el territorio yorùbá: «Pasamos entre mucha gente, sobre todo mujeres, que cargaban una gran cantidad de ropa, plátanos y un engrudo de maíz machacado».[108]

Otro aspecto del punto de vista de Sudarkasa fue su anticipación de algunas teorías feministas que se han usado para explicar la división sexual del trabajo en Occidente y en otros lugares. Me refiero en concreto a la idea según la cual al ser las hembras las madres no podían involucrarse en actividades que las alejaran demasiado de la «esfera doméstica».[109] Así, Sudarkasa propone la maternidad como la razón principal de la domesticación de las mujeres en general. Siguiendo la creencia popular de los Estudios Africanos de que el comercio a larga distancia era un terreno de actividad masculina, Sudarkasa argumenta que en la

107. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 91.
108. Clapperton, *Journal...*, *op. cit.*, p. 6.
109. Véase, por ejemplo, Judith Brown: «A note on the division of labor by sex», *American Anthropologist*, vol. 72, n.º 5, 1970, p. 1.073.

sociedad yorùbá, a pesar incluso de la preponderancia de las hembras en el comercio, aquel realizado a larga distancia era exclusivo de los machos. Llega a esta conclusión porque este tipo de intercambio requería en ocasiones alejarse del hogar durante semanas, y esto es lo que presupone como incompatible con las responsabilidades del cuidado de las criaturas. «En la tierra Yorùbá tradicional (lo mismo que en la sociedad actual) las mujeres que se involucraban en el comercio a larga distancia eran principalmente las que habían superado la edad del cuidado de las criaturas, pues la actividad implicaba alejarse de sus hogares durante semanas y en algunas ocasiones durante meses. Aquellas mujeres que aún tenían bajo su responsabilidad a sus retoños comerciaban en los mercados locales».[110] Basándose en la suposición de que la maternidad domesticaba a las mujeres, es lógico concluir que fueran sobre todo las mujeres menopáusicas, libres de las responsabilidades del cuidado de las criaturas, las que se ocuparan del comercio a larga distancia. En ese caso, esta modalidad de comercio femenino no sería la regla, sino la excepción. Pero esta proyección está basada en las normas culturales occidentales.

La construcción yorùbá de la maternidad era muy diferente a la proyectada en estas fantasías de origen occidental. Para empezar, para cualquier persona adulta, las obligaciones de la maternidad y de la paternidad eran la razón primordial para tener un empleo remunerado y el principal incentivo de la acumulación era la necesidad de procurar una dote para las propias criaturas. La idea de que solo las madres más viejas se involucraban en el comercio a larga distancia resulta problemática —cuando las mujeres envejecían, esas necesidades económicas básicas ya debían haber sido cubiertas—. Además, con el envejecimiento individual venían cambios en el ciclo familiar —se esperaba que las criaturas proveyeran al padre y a la madre, y se esperaba en particular que las abuelas contribuyeran con el cuidado de sus nietas y nietos—. El padre y la madre esperaban que sus retoños se ocuparan de ellos durante la vejez; su posición social, al igual que la de sus

110. Sudarkasa, *Where Women Work...*, p. 156.

hijas e hijos, dependía de ello. Por lo tanto, la imagen de una anciana madre, «pasada la flor de la vida»[111] (cualquiera que sea su definición), ocupada en el comercio a larga distancia no se basa en la evidencia.

Las realidades socioeconómicas yorùbá desafían la teoría que interpreta la maternidad como un rol domesticador —parte de la definición de la maternidad era que las madres debían proveer materialmente a sus criaturas—. La propia Sudarkasa es muy precisa al respecto; como ella misma señala, la maternidad era un *estímulo* más que un *obstáculo* para la actividad económica. Como la edad fértil tiene una duración prolongada, dividir a las madres en dos grupos (a saber, las jóvenes y las que habían pasado la flor de la vida) es muy limitado y reduccionista. Había otros tipos de madres —las que no habían tenido descendencia y no eran menopáusicas—. Es comprensible proponer que la llegada de un recién nacido o una recién nacida afectase a todos los compromisos de las mujeres. Pero ¿por cuánto tiempo? Del mismo modo, muchas madres de recién nacidas o recién nacidos ya habrían tenido otras criaturas, y es difícil de concebir que no hubieran tenido en cuenta sus responsabilidades hacia sus otros retoños en la estructuración de sus vidas.

Además, en los grandes recintos, la organización para procurar el sustento, con una multitud de madres y padres disponibles, significaba que la crianza de la descendencia no era una experiencia individualizada que incumbiera solo a las madres. Muchas eran capaces de compartir los cuidados infantiles entre ellas, permitiendo a un amplio número de madres en edad reproductiva dedicarse a cualquier actividad que las complaciera. De manera frecuente los retoños eran supervisados por las niñas y los niños de mayor edad; las personas mayores (de cualquier clase) participaban en los cuidados y procuraban afecto; las y los bebés eran transportados al mercado en las espaldas de sus madres o de otras personas. Una vez que se reconoce que la división del trabajo también incluía factores generacionales y de senioridad, no es difícil visualizar la

111. *Ibid.*

compatibilidad de la maternidad con el comercio a larga distancia. Como ya he señalado, incluso el así llamado «comercio local» tenía carácter de larga distancia ya que los alimentos que se comercializaban se traían de las tierras de labranza situadas a kilómetros de distancia.

La descomposición del concepto de división sexual del trabajo

La proclividad a imponer una división generizada del trabajo en la vieja sociedad Ọ̀yọ́ proviene de varias suposiciones. Una es que dicha división es universal y atemporal. Es necesario deshacer este concepto de división sexual del trabajo. Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young distinguen entre: 1) analizar la división sexual del trabajo como «asignación diferencial de tareas»; esto es, «enunciadas simplemente como otra forma en que la diferenciación de género se hace efectiva en actividades sociales específicas»; y 2) analizar «sobre qué base las actividades de procreación y lactancia se asignan a un sexo u otro, esto es, el contenido de la división sexual del trabajo, y la naturaleza de la apropiación de, y el intercambio entre, los productos sexualmente específicos».[112] Sin embargo, como he demostrado antes, no había productos o asignación de tareas con especificidad de género en el Viejo Ọ̀yọ́. Tanto *obìnrin* como *ọkùnrin* participaban en todas las profesiones, y la base de la asignación era, en cualquier caso, la afiliación al linaje.

Edholm, Harris y Young sugerirán que dado que la pareja heterosexual es el fundamento de la división del trabajo, los análisis académicos de la diferencia de género en roles/ocupaciones deberían basarse en los papeles conyugales —marido/mujer o padre/madre—. Esta aproximación es problemática en consideración con el Viejo Ọ̀yọ́ porque no existía una pareja conyugal como tal, y las personas casadas no formaban una unidad productiva. De hecho, la existencia de la poligamia volvería irrelevante el modelo

112. Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young: «Conceptualizing women», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.º 9, 1978, p. 119.

conyugal de roles complementarios. En relación con el modelo padre/madre, ambas figuras tenían obligaciones de «sostén de la familia» para con sus retoños. Las madres parecían ser más importantes y decisivas para la existencia y la supervivencia cotidiana de las criaturas; pero los padres también jugaban una parte relevante en sus vidas, en particular en los ritos de pasaje como el matrimonio, de gran importancia en la sociedad yorùbá. En la vieja sociedad Ọ̀yọ́, el modelo parental incluía mucho más que las funciones de padre y madre. Se trataba más bien de una división del trabajo entre *ìdí-ìyá* (la parentela y la casa materna) e *ìdí-bàbá* (la parentela y la casa paterna). Por ejemplo, una anahembra perteneciente a la casa paterna podía desempeñar el papel de padre si cumplía con las obligaciones del lado paterno.

Así, no podemos aplicar una idea simple de complementariedad al papel de los padres y al de las madres en la vida cotidiana. Primero, una noción más compleja de complementariedad trascendería la individualidad de padres y madres para localizarse en el contexto espacial-vital de *ọmọ* (las criaturas). Segundo, la presencia en *agbo ilé* (el recinto) de varias generaciones y niñas y niños de diferentes edades incluye el tema de la repartición del cuidado de las criaturas entre sus residentes. Tercero, repartir la división del trabajo en la sociedad yorùbá en términos de roles conyugales ignora el hecho de que hermanos y hermanas tenían responsabilidades concretas entre sí y con respecto a las diferentes *aya* y sus criaturas. Cuarto, la responsabilidad primordial de anamachos adultos y anahembras adultas no era necesariamente entre sí en cuanto que socios conyugales; hermanas, hermanos y parientes de ambas partes podían reclamarles recursos y, de hecho, algunas veces tal reivindicación era de primer orden.

Edholm, Harris y Young argumentarán con mayor agudeza que, en algunas ocasiones, el problema crucial no consiste en saber si algunas tareas eran «sexualmente específicas» (la cuestión dominante en la bibliografía), sino quién controlaba el trabajo y sus productos y cuáles tareas eran las más valoradas culturalmente.[113] En la

113. *Ibid.*, p. 123.

tierra Yorùbá la maternidad era la institución más apreciada y se promovía cualquier cosa que volviese a una *obìnrin* una madre más eficiente, incluso si eso afectaba a otra gente u otros compromisos. Recuérdese la actitud yorùbá hacia la abstinencia posparto. *Aya* y *ọkọ* controlaban los productos de su propio trabajo y no había noción de hacienda conyugal. Esta relación de propiedad se demuestra en el sistema de herencia, en el que la pareja no heredaba propiedades entre sí. Con relación al cultivo frente al comercio no hay evidencia que sugiera que en aquel tiempo una actividad se valorase más que la otra. Sin embargo, está bien documentado que antes, como ahora, la gente yorùbá valoraba vivir en la ciudad: algo que se asocia con la buena vida y las relaciones sociales. Esto podría sugerir que, en términos espaciales, se percibía la ubicación en la ciudad de las y los comerciantes como más favorable. Decir que se autopercibían como más importantes sería estirar demasiado dicha evidencia. Sobre un asunto relacionado, Sudarkasa propone que durante el siglo XIX, en Ìbàdàn, uno de los sistemas de gobierno yorùbá, el servicio en el ejército se valoraba más que la agricultura.[114] Ìbàdàn había ganado supremacía militar, y el aventurerismo bélico se volvío una vía para que los anamachos ganaran riqueza. Como resultado, durante este periodo la agricultura se consideraba un trabajo fastidioso.

El problema de la categorización[115] quizá sea otro factor que dé cuenta de la inclinación a erigir una división genérica del trabajo. R. W. Connell identifica uno de los principales rasgos de la aproximación categórica de la teoría social como un enfoque en «la categoría como unidad, más que en el proceso por el cual se constituye la categoría, o sus elementos constituyentes [...]. El orden social como un todo se describe en términos de unas cuantas categorías principales —generalmente dos— relacionadas entre sí por el poder y el conflicto de intereses».[116] La categorización es obvia en el análisis del orden social ỳyọ́, donde a pesar de la variedad de compromisos económicos y la complejidad de la división del trabajo,

114. Sudarkasa, *Where Women Work...*, *op. cit.*, p. 34.
115. En el original, «categoricalism». (*N. del T.*)
116. Raewyn Connell: *Gender and Power*, Stanford University Press, Stanford, 1987, p. 54.

las anahembras son reducidas a comerciantes y los anamachos a campesinos. Connell argumentará cómo se mapea la división genérica del trabajo bajo el análisis categorial: «Por ejemplo, usualmente, los análisis de la división sexual del trabajo han presentado las categorías de género como una simple línea de demarcación en la vida económica, añadiendo complejidad al mapear los giros y virajes de dicha línea en diferentes sociedades». Argumenta con agudeza que apenas unas pocas investigaciones se preocupan por «"la producción de la ocupación de la mujer" [...] y mediante esta pregunta, que devuelve su centralidad al proceso de construcción de las categorías, se deja de lado la lógica abstracta de la categorización».[117] La observación de Jane Guyer sobre la forma determinante en que se definen las ocupaciones es también instructiva. Escribe que, en relación con la agricultura, «debería dejarse de lado la asignación esencialista europea como categoría ocupacional única en aras de comprender la lógica de la división de tareas en esos sistemas [yorùbá y beti]».[118] Del mismo modo deben recordarse las múltiples ocupaciones de la gente; por ejemplo, muchas personas dedicadas a la adivinación/sacerdocio también se encargaban de la agricultura. Mucha gente cultivaba para vender. Por lo tanto, es injustificada la separación entre agricultura y comercio que hace la bibliografía.

Esta sección ha enfatizado la categorización de género de las y los intérpretes de la sociedad yorùbá. He argumentado que la creación de las categorías «hombres» y «mujeres» y su cartografía en ocupaciones como la agricultura y el comercio respectivamente, en una sociedad donde *ọkùnrin* y *obìnrin* tenían participación en ambas actividades, no tiene fundamento y no es nada más que la imposición de un modelo ajeno que distorsiona la realidad y conduce a una falsa simplificación de los roles y las relaciones sociales.

La estadística ha sido la base crucial para el establecimiento de categorías. Por lo tanto, el fundamento de muchos análisis es

117. *Ibid.*
118. Guyer, «Food, cocoa, and the division of labour by sex...», *op. cit.*, p. 363.

lo que podría llamarse «categorización estadística».[119] Sobre esta base se construye el argumento de que hombres y mujeres observan una representación desproporcional en las diferentes categorías. De esta forma, si en el comercio hay una mayoría de mujeres, se categoriza como un trabajo femenino. Este proceso subestima la proporción en la categoría opuesta (que también ha sido elaborada por investigadores e investigadoras) y esos números por lo general son ignorados y en nada contribuyen al debate. El principal problema con la categorización estadística es que coloca las categorías «hombres» y «mujeres» como un *a priori* y después se utiliza la estadística para validar conjeturas indemostrables. Las estadísticas no son inofensivas —se recopilan en términos del enfoque investigador que está apuntalado por presuposiciones de la vida humana y social—. Las estadísticas solo hacen lo que el investigador o la investigadora quiere que hagan. Así que, en referencia a la vieja sociedad ọ̀yọ́, las estadísticas presentadas en respaldo de la afirmación de la existencia de un orden de género son, en realidad, el trabajo interpretativo de investigadores e investigadoras partiendo de estadísticas con perspectiva de género.

Desde el punto de vista de este libro, antes de cualquier análisis estadístico que de antemano muestre su predominio, debería probarse la existencia de hombres y mujeres como categorías sociales. Además, deberíamos regresar al argumento fundamental de este libro; esto es que a diferencia de lo que ocurre en las sociedades occidentales, las distinciones anatómicas humanas no eran la base de las categorías sociales en la tierra Yorùbá. La estadística nunca ha sido más que un «conteo corporal»; ha sido solamente una forma de validación de la idea occidental de que, por necesidad, los cuerpos físicos son cuerpos sociales.

La antropóloga Jane Atkinson ha demostrado que en la sociedad wana del sureste de Asia, todos los roles sociales están abiertos por igual a hombres y mujeres. No obstante, se muestra desconcertada por el hecho de que las mujeres tienen una menor

119. En el original, «statistical categoricalism». (*N. del T.*)

representación en la prestigiosa profesión de chamán. Concluye que «una mujer wana convertida en una poderosa chamana no ha roto las reglas pero ha hecho polvo las probabilidades».[120] La probabilidad es el lenguaje supremo de la estadística, que habla de la obsesión occidental con la medición y de sus preocupaciones por la «evidencia observable».[121] Las estadísticas no fueron hechas por la gente wana; en realidad, son inventos de Atkinson. Ella reconoce que el sentido del mundo wana es diferente de la visión occidental del mundo. Lo que se echa en falta en muchos análisis de inspiración occidental es la comprensión de que las categorías más importantes que podrían estar en el trabajo tendrían que constituirse por y estar debidamente impregnadas del marco indígena de referencia. Por ejemplo, sería muy probable que la mayoría de chamanes-chamanas wana o adivinos-adivinas/sacerdotes-sacerdotisas yorùbá fueran las hijas o los hijos primogénitos o de mayor edad. La investigadora o investigador podría pasar por alto que este orden de nacimiento debería ser una categoría conceptual de la investigación. Otras categorías cruciales podrían tener en cuenta a quienes nacen bajo la luna llena o al segundo retoño de la segunda esposa. Y así podríamos continuar, pero lo importante es que las categorías occidentales como el género se globalizan y aplican como universalmente válidas, muy a pesar de que otras categorías locales esenciales se vuelven irrelevantes y luego inconcebibles. El planteamiento hecho aquí tampoco es intrascendente para las sociedades occidentales, porque podría haber otras categorías fundamentales igual de importantes para su interpretación; las categorías raciales vienen a la mente de forma inmediata. También en las sociedades occidentales la senioridad y el orden de nacimiento son factores relevantes en la determinación del acceso a las oportunidades y en las identidades personales de la gente; aun así, dichas variables no han recibido toda la atención que deberían. En un estudio acerca del radicalismo en las sociedades occidentales, Frank Sulloway afirma que el orden de nacimiento es el factor

120. Errington, «Recasting sex, gender, and power», *op. cit.*, p. 40.
121. Véase la argumentación en Gould, *The Mismeasure of Man*, *op. cit.*

más importante para determinar quién se volverá rebelde en una familia.[122] Explicar por qué quienes hacen la investigación privilegian ciertas variables sobre otras es importante en la comprensión de las sociedades y para la teoría social. En el discurso escrito sobre Yorùbá, se ha privilegiado el género sobre la senioridad debido únicamente al predominio occidental en la conceptualización de los problemas de investigación y en la teoría social.

El género como constructo teórico e ideológico

Tal como he demostrado de manera repetida en las líneas previas, en los discursos occidentales el género se concibe primera y principalmente como una categoría biológica dicotómica, utilizada como la base de la construcción de las jerarquías sociales. El cuerpo se utiliza como una clave para ubicar a las personas en el sistema social occidental y la posesión o ausencia de ciertas partes del cuerpo inscribe diferentes privilegios y desventajas sociales. El género masculino es el género privilegiado. Pero dichas observaciones no son ciertas en el marco de referencia yorùbá. Así, los constructos de género en sí mismos no son biológicos —derivan de la cultura y su preservación es una función de los sistemas culturales—. En consecuencia, usar teorías de género occidentales para interpretar otras sociedades, sin recurrir a sus propios sentidos de mundo, les impone un modelo occidental.

Edholm, Harris y Young concluyen que «los conceptos que empleamos para pensar acerca de las *mujeres* son parte de un amplio aparato ideológico que en el pasado nos disuadió del análisis del trabajo y de las esferas de las *mujeres* como una parte incorporada a la producción social».[123] No podría estar más de acuerdo con la idea de que los conceptos forman parte de los aparatos ideológicos. Pero estas investigadoras caen en la muy ideológica trampa que comentan —utilizan el concepto «mujeres» como

122. Frank Sulloway: *Born to Rebel. Birth Order, Family Dynamics, and Creative Lives*, Pantheon Books, Nueva York, 1996.
123. Edholm, Harris y Young, «Conceptualizing women», *op. cit.*, p. 127.

algo dado, más que como parte del «amplio aparato ideológico»—. La idea «mujer/mujeres» es un constructo social, pero se lo invoca asocial y ahistóricamente. Hasta hace muy poco no había mujeres en la sociedad yorùbá. Había, desde luego, *obìnrin*. Las *obìnrin* eran anahembras. Su anatomía, al igual que la de los *ọkùnrin* (anamachos), no las privilegiaba en cualquiera de las posiciones sociales e, igualmente, tampoco ponía en peligro su acceso a ellas.

La exportación mundial de teoría feminista es parte del proceso de promoción de las normas y valores occidentales. Tomada superficialmente, la encomienda feminista de hacer visibles a las mujeres se realiza ocultando muchas categorías locales y regionales, lo cual tiene por efecto la imposición de valores culturales occidentales. Por lo tanto, la formación global del género es un proceso imperialista posibilitado por el predominio material e intelectual de Occidente. En efecto, una de las recomendaciones más importantes que emerge de mi análisis de la sociedad yorùbá es que, en cualquier consideración sobre la construcción del género, quien investiga debería preocuparse no solo de los «por qués»[124] del género, sino también de los «quiénes» —porque la determinación es mutua—. Cuando investigadoras e investigadores dicen que el género está construido socialmente, tiene que identificarse no solo lo que está construido, sino también quién o quiénes están haciendo esa construcción. Volviendo a la metáfora constructivista usada al principio, ¿cuántos de los ladrillos utilizados para erigir el edificio provienen de la sociedad en cuestión? ¿Cuántos de quien hace la investigación? Y, finalmente, ¿cuántos de la audiencia?

El problema del género en los Estudios Africanos se ha planteado por lo general como la cuestión de la mujer; es decir, en términos de hasta qué punto el patriarcado oprime a las mujeres en una sociedad determinada. Las mujeres y el patriarcado se dan por hecho y por lo tanto ni se analizan ni se describen. Sin embargo, en el mapeado del marco de referencia yorùbá, resulta

124. El término es de Fuss, *Essentially Speaking...*, *op. cit.*

obvio que la categoría social «mujer» —identificada anatómicamente y asumida como víctima en desventaja social— no existe. Suponer *a priori* la cuestión de la mujer constituye una aplicación infundada del modelo occidental, privilegiando su modo de ver las cosas y borrando de esa forma el modelo de ser yorùbá.

En conclusión, lo que nos dice el caso yorùbá es que el género no es una categoría previamente dada. No se la puede invocar como herramienta analítica del mismo modo y en el mismo grado en diferentes situaciones a través del tiempo y del espacio. El género es una construcción social e histórica a la vez. Sin duda el género tiene su lugar y su tiempo en el análisis académico, pero dicho lugar y tiempo no es el de la sociedad precolonial yorùbá. El tiempo del «género» llegó durante el periodo colonial, algo que argumentaremos en los siguientes capítulos. Aun en referencia a dichas etapas, el género no puede teorizarse en sí mismo; debe situarse dentro de los sistemas culturales —locales y globales— y su historia y articulaciones deben delinearse de forma crítica junto con otros aspectos de los sistemas sociales.

PRODUCIR LA HISTORIA, CREAR EL GÉNERO

LA INVENCIÓN DE HOMBRES Y REYES EN LA ESCRITURA DE LA TRADICIÓN ORAL ỌYÓ

Cuando hablamos de las tradiciones o de la historia africana queremos decir tradición oral. Y ningún intento de adentrarse en la historia y en el espíritu de la gente africana será válido si no se apoya en la herencia de todo tipo de conocimiento pacientemente transmitido, a través de los años, de la boca a los oídos y de quien enseña a quien aprende.

Amadou Hampate Ba, «Approaching África»

La historia y la tradición son las menos reconocidas de todas las creaciones del periodo colonial en África —como cultivos industriales, estados y tribus, por mencionar unas cuantas—. Esto no significa que la gente africana no tuviera historia antes de la llegada del hombre blanco. Más bien estoy haciendo las siguientes distinciones: la primera, la historia como una experiencia vivida; la segunda, la historia como el registro de la experiencia vivida codificada en las tradiciones orales; y la tercera, la historia escrita.[1] La última categoría está muy ligada a las agendas europeas para África y a la introducción de la «historia escrita» como

1. Uno de los primeros abordajes académicos de la tradición oral africana como historia es el libro de Saburi Biobaku: «The problem of traditional history with special reference to Yoruba traditions», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 1, n.º 1, diciembre de 1956, pp. 43-47.

disciplina y profesión. Ciertamente es importante reconocer que la historia africana, incluyendo las tradiciones orales, se documentó a expensas de la conquista europea. Esto subraya el hecho de que en la producción de la historia africana, y esto es verdadero para cualquier caso, se pusieron en juego intereses ideológicos. Como reflejo de dichos intereses, la tradición se ha ido reinventando de forma constante. Por ejemplo, en un ensayo donde se examinan los intereses políticos y las manipulaciones de la tradición oral que constituyeron el *ọbanato*[2] en diferentes partes del territorio yorùbá durante el periodo colonial, A. I. Asiwaju apunta que «en la época de la dominación europea, en particular de la dominación británica, cuando a menudo el Gobierno basaba la mayoría de sus decisiones sobre las demandas locales apoyándose en la evidencia de la historia tradicional, una buena proporción de la información se manipulaba de manera deliberada».[3] Este proceso de manipulación es un ejemplo de lo que Asiwaju califica ingeniosamente como las «nuevas raíces de la tierra Yorùbá».[4]

El concepto de «tradiciones inventadas»[5] es útil para demostrar la reconstitución de las tradiciones orales africanas en el periodo contemporáneo. Lo utilizaré para identificar las implicaciones del presente en el pasado, en lugar de efectuar un reclamo «presentista» en que el pasado se fabrica para reflejar solo los intereses del presente.[6] Para este caso, la elaboración de la idea de «reproducción estereotípica» de J. D. Y. Peel, sobre el condicionamiento mutuo entre pasado y presente, es un acercamiento aún más útil. Peel manifiesta: «De ser posible, la práctica actual

2. En el original, «*ọba*ship». El sujifo *-ship* («-ato») funciona igual que en *deanship* o «decanato». (*N. del T.*)
3. A. I. Asiwaju, «Political motivation and oral historical traditions in Africa. The case of Yoruba crowns», *Africa*, vol. 46, n.º 2, Londres, 1976, pp. 113-147.
4. *Ibid.*, p. 116.
5. Véase Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. [Hay trad. cast.: *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.]
6. J. D. Y. Peel, «Making history. The past in the Ijesha present», *Man*, vol. 19, 1984, pp. 111-132.

estará gobernada por el modelo de la práctica antigua, y donde hayan ocurrido cambios, habrá una tendencia de reelaboración del pasado para aparentar que la práctica pasada ha gobernado la actual».[7] La noción de tradiciones inventadas no implica necesariamente la deshonestidad; por lo general el proceso es mucho más inconsciente. Es, de hecho, un testimonio de la naturaleza inmediata de la evidencia y de la posición de cualquier registrador particular del pasado. Como nos recuerda Arjun Appadurai, «pensar el pasado es intrínsecamente debatible, no es un recurso simbólico plástico e infinito, totalmente susceptible a los propósitos contemporáneos [...]. Más bien, el pasado también está regulado y, por lo tanto, se trata de un recurso cultural finito. Como en el caso de otras normas culturales, cualquier cosa es posible, pero solo algunas serán aceptables».[8] Lo aceptable tiene límites culturales. La idea expresada en la noción de aceptabilidad es que la maleabilidad del pasado para las propósitos actuales es limitada. Aunque muchas cosas pueden cambiar, algunas otras permanecerán igual. La tarea de la sociología histórica es ver qué instituciones han cambiado y cuáles permanecen igual en forma y contenido, y qué procesos históricos y fuerzas culturales hacen «tolerables» tanto los cambios como las continuidades, por usar el término de Appadurai. También es importante señalar que existe una lectura positiva de la noción de tradiciones inventadas que reconoce que, como cuerpo de conocimiento, las tradiciones no son estáticas en sí mismas, sino dinámicas y parte de un proceso de las experiencias vividas por la gente. Entonces la idea de «invención» no sugiere que se trate de tradiciones irreales; más aún, no significa que el cambio por sí mismo anule la existencia de la tradición como un todo.[9] La concepción yorùbá de la tradición (*àsà*) habla de la interacción entre pasado y presente,

7. *Ibid.*, p. 113.
8. Arjun Appadurai: «The past as a scarce resource», *Man*, vol. 16, 1981, pp. 201 y 281.
9. Para una argumentación de la complejidad de la idea de «tradición inventada», véase Gyekye Kwame: *An Essay on African Philosophical Thought*, Temple University Press, Filadelfia, 1995, pp. XXIII-XXXII.

así como de la agencia de la persona que «recuenta» la historia en cualquier punto del tiempo. Olabiyi Yai hace la siguiente explicación sobre *àsà*:

> *No podrá calificarse como* àsà *aquello que no sea el resultado de una decisión deliberada (*ìsa*) apoyada en el discernimiento y el conocimiento de las prácticas y los procesos históricos (*ìtàn*) de un* orí *[destino personal elegido antes de venir al mundo de la especie humana] individual o colectivo. Y ya que la elección es previa al nacimiento de* àsà *(tradición), esta última será susceptible de permanentes metamorfosis.*[10]

Desde el periodo colonial, la historia yorùbá ha sido reestructurada a través de un proceso de invención y engeneramiento de las tradiciones. Se inventaron las categorías sociales de hombres y mujeres y la historia apareció como el predominio de los actores masculinos. Los actores femeninos están casi ausentes, y ahí donde se les reconoce, se les reduce a excepciones. La historiadora Bolanle Awe hace una observación parecida cuando escribe que ha sido difícil ensamblar la «historia de las mujeres» dada «la escasez de información [sobre los éxitos de las mujeres], en particular de evidencias documentadas [...]. ¡Algunas de las mujeres más excepcionales de la historia han sido confundidas con hombres y sus logros [han sido] atribuidos a gobernantes masculinos!».[11] En un audaz ensayo, Awe distingue entre la historiografía africana, con sus sesgos masculinos, y las tradiciones orales que incluyen a todos los segmentos de la población. Es evidente que en relación con África, la idea de una «historia de las mujeres», como la articula el «feminismo occidental internacional»,[12] resultará problemática.

10. Olabiyi Yai: «In praise of metonymy. The concepts of tradition and creativity in the transmission of Yoruba artistry over space and time», en Rowland Abiodun, H. J. Drewal y J. Pemberton III (eds.), *The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts*, Smithsonian, Washington DC, 1994, pp. 107-115.
11. Awe, *Nigerian Women in Historical Perspective*, *op. cit.*, p. 7.
12. Esta es mi propia caracterización de los desenfrenados universalismos del feminismo Occidental.

Subyacentes a la idea de una historia de las mujeres encontramos las siguientes suposiciones: 1) cualquier recuento del pasado disponible en la actualidad es, en realidad, la historia de los hombres; y 2) aceptar una conceptualización así sería legitimar las afirmaciones que, en el caso de muchas sociedades africanas, ahora sabemos que son falsas. Si como investigadores o investigadoras debemos «recuperar la historia de las mujeres», nuestra aproximación no puede ser ahistórica. La pregunta sería, entonces, ¿por qué se perdió esta historia? ¿Y cómo fue posible que en nuestras sociedades quedaran separadas las historias de los «hombres» y de las «mujeres»? El concepto de sesgo de género en la historia requiere de un cuidadoso análisis porque privilegia la tradición euronorteamericana de predominio masculino de la historia por encima de las tradiciones orales africanas, las cuales son con frecuencia incluyentes. Tal privilegio tendría sentido en el periodo contemporáneo, por decir algo, pero, en relación con la larga duración de la historia yorùbá, en realidad no tiene cabida. En el esfuerzo de corrección del sesgo masculino en la reciente documentación histórica africana, académicos y académicas podrían comenzar con una reevaluación básica de historiografías como las de la UNESCO: *General History of Africa* y *Groundwork of Nigerian History*, las cuales son androcéntricas, según señala Awe.[13] Debemos aplaudir trabajos historiográficos como el de Awe, porque recuperan la historia de las mujeres en medio del panorama de las reconstrucciones históricas de predominio masculino de los últimos ciento cincuenta años. Sin embargo, en la explicación de los «pasados», los factores coyunturales no son menos importantes que los eventos históricos y los hechos socioculturales.[14] También deberíamos preguntar: ¿cuál es el origen del sesgo masculino de la historiografía africana? Y, de manera más

13. Bolanle Awe: «Writing women into history. The nigerian experience», en Karen Offen *et al.* (eds.), *Writing Women's History. International Perspectives*, Macmillan Academic and Professional Press, Londres, 1991.
14. Peel, «Making history...», *op. cit.*, pp. 114-115, analiza la importancia del reconocimiento de las características históricas coyunturales en cualquier análisis del pasado.

trascendental, ¿por qué la historia escrita continúa siendo androcéntrica en toda la extensión de la palabra?

Por consiguiente, mi preocupación no es la «historia de las mujeres» en sí misma. Más bien, de manera primordial, cuestiono la historicidad de la interpretación de género en el trabajo de muchos historiadores e historiadoras contemporáneas acerca de las tradiciones orales ọ̀yọ́. Mi objetivo consiste en llamar la atención sobre el hecho de que la historia escrita yorùbá ha sido un proceso de atribución de género en el que fueron creados reyes y hombres a partir de tradiciones orales que, en origen, estaban libres de categorías de género. Con el propósito de rastrear y de explicar dicho proceso, examinaré el trabajo de Samuel Johnson,[15] el historiador pionero de la cultura yorùbá, y el de otros escritores o escritoras que han tocado la cuestión de género en la historiografía ọ̀yọ́. También abordaré los problemas del lenguaje, la transmisión del conocimiento, la identidad social de historiadoras e historiadores y la recopilación y traducción cultural de las tradiciones orales. También analizaré las imágenes del pasado como las representa el arte ọ̀yọ́, dando cuenta de la «apreciación engenerada» que se ha introducido en la interpretación del pasado por parte de historiadores e historiadoras del arte.

Descubriendo al rey en cada hombre

La mayor parte de la historia ọ̀yọ́-yorùbá ha sido escrita bajo el modelo tradicional de documentación histórica centrada en el acontecimiento, llena de sobrerrepresentaciones de guerras, reyes y grandes hombres.

Este enfoque, el cual supone un interés impreciso, ha conducido a la idea del predominio de los actores masculinos en

15. Pueden hallarse detalles sobre su biografía en J.F. Ade Ajayi: «Samuel Johnson. Historian of the Yoruba» y en Phillip Zachernuk: «Samuel Johnson and the victorian image of the Yoruba», ambos en Toyin Falola (ed.), *Pioneer, Patriot and Patriarch. Samuel Johnson and the Yoruba People*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1993, pp. 33-46.

detrimento (y virtual ausencia) de las «mujeres». En el capítulo anterior, demostré que las categorías de género no existían como tales en la vieja sociedad ọ̀yọ́ —el género no era un principio organizativo—. La senioridad definida por la edad relativa era el principio preponderante. No había categorías sociales derivadas de una elaboración de las distinciones anatómicas —como «hombres», «mujeres» o reyes—. Las categorías sociales ọ̀yọ́ eran ajenas al género en cuanto que la anatomía no constituía la base de su construcción y elaboración. El acceso al poder, el ejercicio de la autoridad y la afiliación a los oficios derivaban por completo del linaje, el cual estaba regulado internamente por la edad, no por el sexo.

Entonces, con relación a la historiografía del Viejo Ọ̀yọ́, tuvieron que inventarse las categorías «hombres» y «mujeres». Sin embargo, esta invención no fue sistemática. Su estímulo original arraigaba en la suposición de que el género es un modo natural de categorización en cualquier sociedad y de que el privilegio masculino es la expresión definitiva de dicha categorización. En general, esta suposición fue importada desde el modelo histórico europeo debido a la colonización y el entrenamiento educativo de historiadores e historiadoras de origen africano, quienes no se desviaron del modelo occidental, al que tenían como referencia y aceptaban como dado. Tan valioso como haya sido su trabajo, es completamente pertinente cuestionar la suposición historiográfica de que el género era una categoría en las sociedades del Viejo Ọ̀yọ́ y, de hecho, en la tierra Yorùbá. Del mismo modo, la idea concomitante de dominación masculina basada en el privilegio de la posesión de pene debe ser examinada con minuciosidad. Primero deberían demostrarse los artículos de fe antes de darlos por sentados o antes de usarse como piedras angulares de los debates posteriores. Debe explicarse qué y quiénes constituyen la categoría «hombres» y aquello que aglutina los intereses masculinos.

A la inversa, también debe revisarse la hipótesis promovida más recientemente acerca de la, así llamada, «posición de las mujeres», debido a su defecto esencial de considerar las categorías e intereses de género como dados de forma ahistórica. Más

aún, esto es discriminatorio para con las hembras; ya que presupone la dominación masculina, convierte a las hembras que ostentan posiciones de poder en «machos» o en excepciones a la regla. Si el enfoque se desplaza de la posición social de las mujeres a la posición social de los hombres, quizá sea posible situar algunas perspectivas teóricas en un contexto histórico y cultural. Busco conjugar hechos socioculturales y coyunturales en la interpretación de las tradiciones orales ọ̀yọ́. Planteo, por lo tanto, que la aparición de hombres y mujeres como categorías sociales en el discurso ọ̀yọ́-yorùbá fue un proceso histórico y que cualquier interpretación de la historia que suponga esas categorías como atemporales será imperfecta de manera intrínseca.

Es importante entender que no estoy haciendo una objeción polémica a la dominación social masculina. Más bien, mi enfoque consiste en el escrutinio sistemático de los ladrillos del conocimiento histórico. Lo que se cuestiona es la afirmación de la historiografía yorùbá de que en la vieja sociedad ọ̀yọ́ existía dicha dominación masculina, cuando no se ha mostrado evidencia que sostenga este planteamiento. La tradición y la historia ọ̀yọ́ se reorganizaron durante el periodo colonial, y el mundo originario y su marco de referencia se han trastocado en el proceso de constitución de nuevas categorías sociales —en particular, hombres, mujeres y reyes—.

En la primera parte del capítulo, cuestionaré específicamente las listas dinásticas de *aláàfin* (gobernantes) que han ofrecido un buen número de escribanos del pasado, tanto locales como extranjeros. Estas listas parecen demostrar que los gobernantes machos eran la norma y que si hubo algunas hembras, se trató de excepciones. Por eso surge la siguiente pregunta: dada la especificidad sin género de los nombres, pronombres y categorías sociales ọ̀yọ́, ¿cómo hicieron historiadores e historiadoras para descifrar el género del total de *aláàfin* de las listas? Formulada de otro modo: considerando la dificultad de la identificación del sexo anatómico a una distancia espacial y temporal y en el contexto del lenguaje yorùbá, ¿cómo fueron capaces, quienes «registraron» las listas, de identificar a gobernantes particulares como masculinos, en especial a aquellos que gobernaron antes del siglo XIX, periodo del cual no existen testimonios escritos?

N. A. Fadipe advierte un aspecto importante del problema del descifrado del género en Yorùbá, dada la distancia espacial y temporal con relación al tema de investigación: «[La] introducción del pronombre personal de la tercera persona del singular *ó* en un fragmento escrito yorùbá, cuando previamente se habían mencionado personas y cosas de distinto género, tiende a provocar irritación [...], porque *ó* puede significar él, ella, esto o esta».[16] La causa del enfado de Fadipe no es el lenguaje yorùbá, sino la reciente imposición social de la preferencia europea por la categorización de género. No se puede culpar al lenguaje yorùbá por no crear constructos de género. El problema real es la traducción errónea y la distorsión resultante del proceso de imposición de modelos occidentales en la reconstrucción del pasado yorùbá.

Básicamente, el argumento elaborado en este capítulo no se refiere a si las hembras están ausentes entre los gobernantes ọ̀yọ́-yorùbá, sino a la representación de *aláàfin* como hombres. El capítulo también desafía la proyección de un poder de los gobernantes fundado en la existencia de intereses y privilegios masculinos. La idea de que el privilegio es inherente al tipo de cuerpo masculino se introdujo en Yorùbá a través de la Academia sin un examen cuidadoso de los valores culturales yorùbá y de sus parámetros de codificación de la información y, por lo tanto, sin justificación. En el Viejo Ọ̀yọ́ no había especificaciones legales, lingüísticas o culturales basadas en el género para acceder a oficios o a determinadas posiciones sociales. Antes de la creación de la categoría «reyes», primero fue necesario crear la categoría «hombres». Una vez elaborada, los hombres fueron pescados in fraganti en la conducción del imperio, mientras que la parte residual de la sociedad era asignada al dominio de otra categoría —etiquetada como «mujeres»—. Este proceso derivó de la suposición acrítica de que las categorías occidentales eran universales. Así, mientras las tradiciones orales yorùbá se volvían parte de la historia mundial, adquirieron la coloración de las instituciones

16. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*, p. 63.

culturales predominantes de su tiempo —occidentales, cristianas y seculares por igual—. En estas últimas tradiciones, se cree que el poder y la autoridad son prerrogativas del sexo masculino y, por lo tanto, los intereses de género están en la base de las instituciones políticas.

Así, debe presionarse a las y los profesionales de la historia, y a otras personas de la Academia dedicadas al estudio de la vieja sociedad ọ̀yọ́ que hayan hecho tales conjeturas, para que presenten pruebas de: 1) la validez de una lectura de género de las tradiciones yorùbá; 2) la existencia de una forma de gobierno basada en exclusiva en los intereses y en la sucesión masculinos; 3) que la jerarquía política estaba dominada por los machos; 4) que la masculinidad constituía un interés social particular que promovió como grupo a los machos sobre las hembras; y 5) que dicho sistema de género es atemporal.

Un sondeo de la historia documental de Ọ̀yọ́ muestra que, hoy en día, todas las categorías ajenas al género se han vuelto engeneradas y específicamente masculinas. Las criaturas se convirtieron en hijos, la hermandad en hermanos, gobernantes en hombres, y *aláàfin* en reyes —al menos en el ámbito lingüístico—. Las anahembras que ocupaban tronos fueron rutinariamente degradadas a regentes. Esto es parte del proceso de patriarcalización de la historia ọ̀yọ́, en el cual la masculinización de *aláàfin* y, en general, de la clase aristocrática ha jugado un papel significativo. Dicho proceso estimuló la feminización de ciertas posiciones, a través de la cual la amplísima influencia social de las hembras en el poder se redujo a un interés indefinido, distinto al del resto de la comunidad. La engenerización de la historia ọ̀yọ́ también asoma en el campo de la historia del arte, donde la argumentación acerca del mundo visual adquirió dimensiones sexuales.

Hablar de la historia: escuchar a los hombres

La historia de la publicación de *The History of the Yorùbás*, del reverendo Samuel Johnson, es fascinante en sí misma, aunque aquí no haya espacio para contarla. Baste con decir que, aun cuando el

manuscrito original estaba completo desde 1897, no se publicó hasta 1921. Johnson era un yorùbá, un sàró, cuyo legado fue documentar la historia de su gente.[17] No hay duda sobre sus motivos nacionalistas para escribirla y su papel en la documentación de la historia yorùbá no puede exagerarse. Robin Law, historiador del Imperio ọ̀yọ́, afirma:

> *Las tradiciones históricas de Ọ̀yọ́ no constituían una historia de Ọ̀yó, hasta que un historiador culto como Johnson las reunió con este propósito. En una sociedad oral, en cuanto que gama de tradiciones históricas, no existe algo como una historia tradicional, cada tradición (o al menos cada grupo de tradiciones) tiene su propia función y contexto institucional.*[18]

Aunque podemos estar de acuerdo con el pronunciamiento de Law sobre el papel trascendental de Johnson en la constitución de la historiografía ọ̀yọ́, desde la perspectiva yorùbá las variadas *ìtàn* (narraciones) y su información codificada en *oríkì* (alabanzas

17. El pueblo sàró, también llamado *aku* y «recautivo», lo integraban esclavos y esclavas liberadas que se asentaron en la colonia británica de Sierra Leona. Una mayoría originaria de la tierra Yorùbá fue vendida durante el comercio esclavista transatlántico y, posteriormente, liberada por el escuadrón británico de la costa occidental de África durante el periodo abolicionista de la expansión británica. En 1843, después de haberse occidentalizado y cristianizado, comenzaron su retorno a la tierra Yorùbá y jugaron un papel decisivo en la entrada de los valores y bienes occidentales entre la gente yorùbá. A mitad del siglo XIX, se convirtieron en un grupo de élite en Lagos y Abẹ́òkúta. Representaron un factor interno que facilitó la colonización de la tierra Yorùbá. También trajeron a Nigeria la alfabetización y la escolarización occidentales. El obispo Ajayi Crowther —el primer obispo africano anglicano de África— era uno de ellos y fue fundamental para poner por escrito el yorùbá. No podría exagerarse el papel tan diverso que desempeñó la gente sàró en la historia de la Nigeria moderna, tanto en lo individual como en lo colectivo. Para más información, véase Kopytoff, *A Preface to Modern Nigeria...*, *op. cit.*

18. Robin Law: «How truly traditional is our traditional history? The case of Samuel Johnson and the recording of Yoruba oral tradition», *History in Africa*, vol. 11, 1984, p. 197.

poéticas) constituyen la explicación del pasado, con o sin la intervención de Johnson. Debe enfatizarse que, de acuerdo con las tradiciones históricas occidentales posmodernas, los puntos de vista tienen que ver con la documentación histórica y, en cualquier punto del tiempo, los hechos históricos son resultado de impugnaciones. Y esto no es nuevo —tal interpretación siempre se ha tenido en cuenta en la presentación de las tradiciones históricas yorùbá—. *Ìtàn* y *oríkì* se han usado de forma crítica en la tierra Yorùbá con su función mental ponderativa; por lo tanto, no hay ideas desconcertantes acerca de la objetividad.

La influencia del reverendo Johnson en la historiografía yorùbá no puede sobrestimarse por encima de cualquier historia escrita o conjunto de tradiciones orales. De hecho, a la manera de un proceso de retroalimentación, su trabajo está siendo reabsorbido en las tradiciones orales yorùbá.[19] La investigación pionera de Johnson recibió después diversas críticas por parte de analistas y gente de la Academia. Se ha hecho notar su partidismo favorable al Estado ọ̀yọ́,[20] reconociéndose también su parcialidad cristiana. Sin embargo, desde la perspectiva de este estudio, lo que resulta interesante es la lista dinástica de Johnson, que muestra supuestamente al total de *aláàfin* que han gobernado Ọ̀yọ́ desde sus inicios. B. A. Agiri ha hecho una crítica exhaustiva de varios aspectos del recuento de Johnson.[21] Robin Law y Robert Smith han cuestionado la objetividad de la lista comparando el número de *aláàfin*, la cronología de los hechos, la duración de los reinados e incluso el orden de sucesión.[22] Lo que atrajo poco la atención fue la suposición incuestionable de que *aláàfin* eran machos y de que, entre ellos, las hembras constituían excepciones.

19. Para un debate sobre la retroalimentación en otras tradiciones orales africanas, véase David Henige: «The problem of feed back in oral tradition. Four examples from the Fante coastlands», *Journal of African History*, vol. 14, n.º 2, 1973, pp. 223-225. Para discutir los comentarios de Johnson en la historia yorùbá, véase B. A. Agiri: «Early Oyo history reconsidered», *History in Africa*, vol. 2, 1975, pp. 1-16.
20. Agiri, «Early Oyo history...», *op. cit.*, p. 1.
21. *Id.*
22. Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*, pp. 207-211.

Basándose en sus entrevistas con *arọ́kin*, historiadores oficiales de Ọ̀yọ́, Johnson incluyó en el apéndice de su libro una lista dinástica que se reproduce aquí (véase la figura 1). Johnson diferencia a Òdúdúwà y a Òrányàn de los demás, explicando que esos dos primeros «reyes» no reinaron en Ọ̀yọ́. Del tercer *aláàfin* —Àjàká—, se dice que fue llamado al trono una segunda vez (como el quinto «rey»). Se menciona que Iyayun, una hembra, solo gobernó como regente. El resto de los nombres enlistados se presentan como *aláàfin* machos.

Figura 1
Lista dinástica (de Johnson)

1.- Òdúdúwà	21.- Ayibi
2.- Òrányàn	22.- Osinyago
3.- Àjàká	23.- Gberu
4.- Ṣàngó	24.- Amuniwaiye
5.- Àjàká	25.- Onisile
6.- Aganju	26.- Labisi
7.- Regente Iyayun	27.- Awonbioju
8.- Kori	28.- Agboluaje
9.- Oluaso	29.- Majeogbe
10.- Onigbogi	30.- Abiodun
11.- Òfinràn	31.- Aole
12.- Egunoju	32.- Adebo
13.- Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀	33.- Maku
14.- Ajiboyede	34.- Majotu
15.- Abipa	35.- Amodo
16.- Obalokun	36.- Oluewu
17.- Àjàgbó	37.- Atìbà
18.- Odarawu	38.- Adelu
19.- Kanran	39.- Adeyemi
20.- Jayin	

Sin embargo, la historia de las sucesiones elaborada por Johnson, así como la evidencia presentada por otros historiadores, demuestran que hay razones para creer que algunos de los *aláàfin*

que gobernaron Ọ̀yọ́ antes del siglo XIX eran hembras. Por ejemplo, A.L. Hethersett, otro historiador local yorùbá, quien sirvió como secretario oficial e intérprete para los británicos durante las décadas de 1880 y 1890 en Lagos, reunió una lista dinástica ọ̀yọ́ a partir de tradiciones orales, en la que Gbagida fue identificada como *aláàfin* hembra.[23] En la lista de Johnson, Gbagida aparece con un nombre distinto —se la identifica con el alias de Onisile, el vigésimo cuarto gobernante de su listado—.[24] Este hecho demuestra que no es suficiente con observar los nombres «propios» para determinar el sexo de cualquier *aláàfin*. De hecho, el mismo Johnson ha afirmado que en yorùbá «los nombres propios casi nunca muestran distinción de sexo; la gran mayoría sirven por igual para hombres y mujeres».[25] La investigación académica más reciente también ha demostrado que el doceavo gobernante de la lista de Johnson, Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀, era hembra, y que hubieron otras dos hembras *ọba* (gobernantes) no reconocidas como tales: Adasobo (la madre de Òfinràn) y Bayani (la hermana de Ṣàngó). Roberth Smith, quien recolectó tradiciones orales entre varias categorías de funcionarios en Ìgbòho y Nuevo Ọ̀yọ́, en la década de 1960, escribe sobre otra anahembra *ọba*: «Este recuento del éxito militar del reinado de Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀ [...] confirma que el belicoso Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀ era mujer [...]. Un informante en Nuevo Ọ̀yọ́ añadió que Ọ̀rọ̀mpọ̀tọ̀ reinó por veinte años [...] como una reina (*ọba obìnrin)*».[26]

La presencia de estas gobernantes plantea preguntas sobre la suposición de un sistema de sucesiones por completo masculino. Por una parte, las hembras *aláàfin*, independientemente de su número, no pueden desestimarse como excepciones, a menos que hubiera una regla muy precisa que así lo estableciera. Sin embargo, no se ha demostrado la existencia de dicha regla. Una pregunta mucho más básica que plantea la presencia de hembras *aláàfin* no es por qué fueron pocas, porque esto no puede tomarse como un hecho, sino en primer lugar cómo fue que se les asignó el sexo. En

23. *Ibid.*, pp. 209-210.
24. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 176.
25. *Ibid.*, p. XXXVII.
26. Smith, «Alafin in exile...», *op. cit.*, pp. 57-77.

otras palabras, el tema no es por qué solo se identificaron cuatro hembras *aláàfin*, sino cómo fue que el resto fueron identificados como machos. Una pregunta más amplia tendría que ver con la naturaleza de la institución de *aláàfin* en el Viejo Ọ̀yọ́ y con la representación que de ella han hecho historiadoras e historiadores.

Johnson era consciente de la naturaleza libre de género de las categorías yorùbá en comparación con el inglés y expresó reservas sobre la influencia en yorùbá de las categorías inglesas de género. Sin embargo, su formación occidental y cristiana influyó en sus percepciones sobre los vínculos entre el género, el liderazgo y la custodia cultural del conocimiento. La presencia de una ideología de género sesgada hacia lo masculino se muestra en la introducción de su libro, cuando urge a sus otros «correligionarios» a seguir sus pasos e indagar sobre las historias de otras partes del territorio yorùbá, «porque es posible que los registros orales se hayan conservado ahí donde se han heredado de *padre a hijo*».[27] En línea con la ideología occidental, la frase de Johnson excluye a las anahembras del proceso histórico de producción y transmisión del conocimiento. Podría argumentarse que el aparente prejuicio de género de la cita anterior resulta superficial, debido solo a un problema de traducción. No obstante, este no parece ser el caso. Por un lado, el lenguaje es importante en sí mismo; segundo, el prejuicio de género de Johnson se hace evidente y su visión del mundo se comprende mejor cuando examinamos la totalidad de sus escritos sobre los hechos históricos y las instituciones culturales ọ̀yọ́.

En cualquier entrevista, la formulación de la pregunta puede ser un indicio sobre la naturaleza de la información buscada que dará forma a la manera en que se organizará el conocimiento. Law hace notar que,

> *Por lo general, la información oral se ofrece en respuesta a una pregunta, y tanto su forma como su contenido estarán altamente influidas por las preguntas planteadas [...]. El*

27. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. VII. El énfasis es mío.

> *problema con el uso que los historiadores cultos hacen de las tradiciones orales no es tanto que falsifiquen lo que escuchan (aunque esto ocurra sin duda), sino que el mismo proceso de búsqueda de información oral cambia su carácter.*[28]

Para la información relativa al periodo temprano de la historia yorùbá, Johnson confió única y exclusivamente en *arọ́kin* (bardos reales).[29] Sin embargo, su recuento no puede ser idéntico a lo que escuchó de *arọ́kin*, por las siguientes razones: primera, la distinta naturaleza entre la historia oral y la historia escrita;[30] segunda, la relación entre lenguaje y traducción; tercera, el papel mediador e interpretativo de Johnson, señalado por él mismo. Por ejemplo, observó que incluso *arọ́kin* ofrecieron distintas versiones de los mismos eventos. Solo podemos presumir que en cuanto que historiador culto, seleccionó una que reconcilió con la gran narración de la historia ọ̀yọ́ que estaba produciendo.

Los prejuicios de Johnson es probable que afectaran a su papel como documentador de la tradición oral; en especial en los momentos de recolección, traducción y transmisión. Desde la perspectiva de este trabajo, el aspecto más problemático de su interpretación es la idea de que la sucesión al trono estuvo abierta solamente a los integrantes masculinos de la familia. Aunque no haya registros de lo que le preguntó a *arọ́kin* para obtener la información, es posible especular el tipo de cuestionario que utilizó. Law ha sugerido que quizá Johnson preguntase: «¿Cuántos reyes ha habido en Ọ̀yọ́ y en qué orden reinaron?».[31] Lo que resulta interesante de esta pregunta son las implicaciones de su traducción, pues es más que probable que Johnson la haya planteado en yorùbá y no en inglés. Mi interés radica en la primera parte de la interpelación, la cual traduzco como sigue: *¿Ọba/aláàfin méèló*

28. Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*, p. 198.
29. Curiosamente, no menciona a las hembras *akunyungba* (bardas reales) o a las *ayaba* (cónyuges reales) como una de sus fuentes.
30. Para algunas de estas disyuntivas, véase Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*
31. *Ibid.*, p. 213.

ló ti gun orí ìtẹ́ ní ìSẹ̀dálẹ̀ ìlú Ọ̀yọ́? En ambos idiomas, la pregunta difiere en un sentido decisivo, ya que en inglés, «rey» es una categoría masculina, mientras que en yorùbá, tanto *ọba* como *aláàfin* no tienen género, haciendo al menos confusa la traducción de un idioma a otro. Es obvio que no puede despreciarse la importancia del lenguaje en cuanto que código de transmisión o de interpretación de percepciones y de valores que enmarca diferente información fáctica. Por sí mismas las palabras no están libres de género —lo que condiciona lo que representan es el significado que se les añade desde el más amplio marco social de referencia—. No cabe duda de que Johnson escuchó la información que sus informantes le compartían, pero debido al enorme abismo entre su marco de referencia y el de sus entrevistados —revelado en la divergencia de las estructuras del lenguaje—, los *arọ́kin* quizá respondieron a una pregunta que él *no quiso hacer*, de manera específica: «¿Cuántos gobernantes (machos y hembras) ha habido?». En consecuencia, los bardos reales no excluyeron a las anahembras cuando le dieron los nombres, mientras que él, al interpretar *ọba* como rey (una categoría occidental masculina), asumió que todos eran machos. Ni *aláàfin* ni *ọba* se traducen como «rey».

Más allá de los términos del planteamiento de Law, es posible iniciar narraciones del pasado elaborando la pregunta de forma diferente. Por ejemplo, *¿Taló tẹ ìlú yǐ dó? ¿Tani o tẹ̀lé e?* (¿Quiénes fundaron esta ciudad? ¿Quiénes siguieron?) es una forma común de comenzar las lecciones de historia en la tierra Yorùbá.[32] Ya que la pregunta en yorùbá no tiene género, los nombres expuestos en las respuestas de *arọ́kin* no pueden identificarse como específicamente masculinos o femeninos. Ọ̀yọ́ fue fundada por Òrányán o Ṣàngó; ni los nombres ni el acto de la fundación de un sistema de gobierno sugieren alguna especificidad de género; entonces, en las tradiciones orales, tanto anamachos como anahembras se reconocen como fundadoras de linajes y ciudades. Por ejemplo, hay múltiples tradiciones orales sobre Òdúdúwà,

32. Quiero agradecer a Olufemi Taiwo la generosa contribución de sus ideas sobre este tema.

ancestro yorùbá, el primer «mítico» gobernante en la lista de Johnson. De acuerdo con algunas *ìtàn*, Òdúdúwà era macho; de acuerdo con otras, se trataba de una ancestra. La pregunta candente se mantiene: ¿cómo hace un historiador contemporáneo como Johnson para seleccionar el género adecuado de un gobernante, en especial de aquellos que reinaron antes del siglo XIX y de quienes no existen recuentos de testigos presenciales? ¿Cómo hizo Johnson para saber el sexo de cada *aláàfin*?[33]

¿Cómo hizo para saber, por ejemplo, que Onisile, el vigésimo cuarto *aláàfin* de su lista, era macho? La respuesta más sencilla es que no lo sabía. Johnson simplemente dio por sentado que *aláàfin* eran «reyes», y por lo tanto machos, ya que percibía como natural este orden de las cosas prevaleciente en un entorno occidental, donde tomaron forma su entrenamiento educativo y su sensibilidad.

Robin Law ha planteado la pregunta de cuán verdaderamente tradicional es la historia tradicional. Utilizando como caso de estudio la tradición oral yorùbá concluye que «la lista de reyes de Johnson no es tradicional, sino una creación suya. O quizá, más bien, una creación de los *arọ́kin* bajo la influencia de Johnson [...]. No hay razones para creer que alguno de los *aláàfin* de Johnson sea un invento».[34] Law quizá está en lo correcto al suponer que Johnson no se inventó a ningún *aláàfin* en particular; sin embargo, la atribución de género masculino a casi todos ellos no es otra cosa que un invento. El invento reside en la reinterpretación de la institución de *aláàfin* como un paralelismo de la realeza europea. En sí misma, la lista no fue inventada, pero sí lo fue el género de gobernantes específicos. La forma en que Law redactó la hipotética pregunta de Johnson a los *arọ́kin* («¿Cuántos reyes ha habido en Ọ̀yọ́ y en qué orden reinaron»?) refleja la disyuntiva de la «traducción de las culturas» —el problema es evidente en muchas referencias a esas listas de gobernantes, sin especificidad de

33. No hay referencias conocidas de registros escritos ọ̀yọ́ anteriores a los siglos XVII o XVIII. Invariablemente los primeros informes testimoniales son de europeos.
34. Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*, p. 213.

género, como «listas de reyes» (de género masculino)—. En la siguiente sección, más allá del lenguaje, se emprenderá un examen más minucioso del proceso de creación de instituciones androcéntricas en la historia y en la cultura ọ̀yọ́.

La transmisión de la historia: el relevo de los hombres

Resulta imprescindible definir con exactitud la regla de sucesión en el Viejo Ọ̀yọ́. Historiadores como J.A. Atanda confiaron en Johnson para la comprensión de dicha sucesión.[35] Otros, como Law, observaron que «hay un conocimiento defectuoso de la mecánica de la sucesión en Ọ̀yọ́»,[36] pero a pesar de dicha observación siguen citando lo que yo llamo «la hipótesis de Johnson» sobre la «sucesión de *àrẹ̀mọ*». B.A. Agiri concluye que «nada concreto puede recordarse de los tempranos patrones de sucesión [...]. Y Johnson remedió esta deficiencia en la forma en que consideró adecuada».[37] Lo que hay que tematizar es lo que Johnson pensó como más apropiado, por qué pensó que este era el modo de sucesión más creíble y cuáles son sus implicaciones para la historia escrita ọ̀yọ́.

Según Johnson, la sucesión en el Viejo Ọ̀yọ́ fue exclusivamente masculina —basada en la primogenitura—. Asegura que desde el principio «el hijo mayor sucedía de forma natural al padre».[38] Pero, como nos recuerda Agiri, «hubo al menos una ocasión, incluso durante el periodo más temprano, cuando un hijo, Egunoju, fue sucedido por su *hermana*, Ọrọ̀mpọ̀tọ̀».[39] Y Smith asegura que «informantes en Nuevo Ọ̀yọ́ dijeron que Òfinràn comenzó su reinado bajo la regencia de su madre Adasobo».[40] Johnson elaboró así el temprano sistema de sucesión:

35. Atanda, *The New Oyo Empire*, *op. cit.*
36. Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*
37. Agiri, «Early Oyo history...», *op. cit.*, p. 5.
38. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 41.
39. Agiri, «Early Oyo history...», *op. cit.*, p. 5.
40. Smith, «Alafin in exile...», *op. cit.*, p. 64.

Después de su coronación, el primer acto oficial del nuevo rey consiste en crear un àrẹ̀mọ *[...]. El título se concedía de manera formal al hijo mayor del soberano y la ceremonia terminaba con el «bautismo», como consecuencia del nacimiento de un nuevo hijo, así que con frecuencia se le decía «ọmọ» como una forma de distinción [...]. Cuando el rey es muy joven para tener un hijo, o su hijo aún es pequeño, se otorgará el título a un hermano más joven, o a un pariente cercano que ocupe el lugar del hijo, pero tan pronto como el hijo tenga la edad suficiente asumirá su título.*[41]

Un aspecto interesante de la explicación de Johnson acerca de la situación de *àrẹ̀mọ* es la idea de que experimentó cambios en el tiempo, y de que hubo una etapa durante la cual, debido a la sospecha de parricidio de algunos *àrẹ̀mọ* anteriores, se volvió parte de la ley y de la constitución que *àrẹ̀mọ* debía reinar con su padre y también morir con él.[42] Pero incluso con los supuestos cambios, Johnson sostuvo que la sucesión permanecía como una prerrogativa masculina. Propuso que se elegía a un sucesor entre los «miembros de la familia real, al que se estimara como el más respetable; [también] se consideraban la edad y la cercanía al trono».[43]

Sin embargo, una nueva evaluación de la historia de Johnson hace visible cierta información de la que un marco teórico de sucesión en exclusiva masculino no puede dar cuenta. Por ejemplo, el término *àrẹ̀mọ*, de hecho, significa «primogénito». Este uso común del término se ve en *oríkì* (sobrenombre) de Aláàfin Ládùgbòlù (1920-1944), tal como lo registró J. A. Atanda.

Àrẹ̀mọ Awero, b'e ba nlo 'le mole
Teru t'omo ni o yo
B'e ba ri baba.[44]

41. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 47.
42. *Ibid.*, p. 41.
43. *Ibid.*
44. Atanda, *The New Oyo Empire*, *op. cit.*, p. 210 (traducción propia).

[El primogénito de Awero, al visitar el recinto del linaje de Mole, causó el regocijo tanto de la gente esclava como de la gente libre, por ver al padre.]

Awero es el *oríkì* personal de una hembra; por lo tanto, es presumible que sea el nombre de la madre de Aláàfin Ládùgbòlù, y Ládùgbòlù sea referido aquí como el primogénito de su madre. Sin embargo, esto no significa que también sea el primogénito de su padre, si consideramos que por lo general la familia real era polígama. Por consiguiente, cuando Johnson escribió, por ejemplo, que la corona competía a Aganju,[45] hijo de Àjàká, o que Onigbogi era uno de los hijos de Oluaso, quizá tradujo la palabra yorùbá *ọmọ* al inglés «hijo». Esta palabra debió haberse traducido como «hija o hijo de» o «hermano o hermana de» (en el caso de hermanos y hermanas de diferentes generaciones, quien era más joven se calificaba como *ọmọ* de quien tenía más edad). De hecho, en este contexto, la mejor traducción de *ọmọ* sería «descendiente de o pariente de». También debe señalarse que no había indicios del anasexo de la o el descendiente: con frecuencia tampoco los había del de la madre o del padre y, dado que alguien podía heredar lo mismo del padre que de la madre, no puede presuponerse un anasexo. Recordemos que de Òfinràn, el décimo *aláàfin* de la lista de Johnson, se dijo que había heredado el trono de su madre Ọba Adasobo. Varios *aláàfin* estuvieron más explícitamente relacionados con la herencia de sus madres —sobre todo Ṣàngó, de cuya madre se dijo que provenía de la realeza nupe—. De ahí las denominaciones de Ṣàngó: Ọmọ Elempe, descendiente de Elempe, gobernante de Nupe.[46]

Al traducir el término sin género *àrẹ̀mọ* al específicamente engenerizado «príncipe heredero», Johnson se enfrentó con la tarea de justificar lo que sucedía cuando el primogénito era hembra. Lo hizo atribuyéndole a la hembra *àrẹ̀mọ* el título de

45. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 155.
46. Agiri, «Early Oyo history...», *op. cit.*, p. 9. Agiri argumenta que quizá Ṣàngó no haya sido un individuo y que los mitos sobre él se hayan desarrollado para explicar el periodo del control que Ọ̀yọ́ ejerció sobre Nupe.

«princesa real», que en teoría concedía la misma formalidad que el título de «príncipe heredero».[47] Según Johnson, sin embargo, el papel formal de la hembra *àrẹ̀mọ* parecía terminarse después de su investidura. Esta perspectiva pudo haberse deducido de una práctica general según la cual, en el amplio contexto de la sociedad y el matrimonio, la hembra residía en la casa de su familia conyugal —la residencia matrimonial era patrilocal—. Sin embargo, la patrilocalidad no era universal. Después del matrimonio fue común y corriente que las hembras de la realeza permanecieran en sus recintos de origen y educaran a sus retoños en sus linajes natales. Esta práctica se sintetiza en el dicho *Ọmọ ọba ò kí ngbé lé ọkọ* (Las hembras de la realeza no residen en la casa del marido).[48] El mismo Johnson —como se ha explicado anteriormente— observa que «algunas muchachas de origen noble casadas por debajo de su rango podían llevar a sus criaturas a su propio hogar, entre sus parientes, y adoptar su tótem».[49] Dado que los retoños de aquellas hembras de la realeza se criaban en la casa real, se presenta la posibilidad de la sucesión a través de las hembras, como el propio Johnson reconoce: «El derecho al trono es hereditario, pero exclusivamente en la línea masculina o en la línea masculina de las hijas del rey».[50]

Sin embargo, los recuentos históricos de Johnson sobre la sucesión de algunos *aláàfin* contradicen la hipótesis de sucesión en exclusiva masculina. Uno concierne a Osinyago, el vigésimo primer *aláàfin* de su lista. Según Johnson, «Osinyago, quien sucedió en el trono, fue igualmente mezquino [...]. Su primogénito, al igual que su padre, fue de una inclinación avara, que lo guio hasta poco antes de su muerte. El segundo hijo [Omosun], aunque hembra, tenía un carácter masculino y *ella consideró como propios el rango y los privilegios de* àrẹ̀mọ *(príncipe heredero)*».[51]

47. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 47.
48. Otro significado sería: «Las hembras reales son sexualmente libres —indomables—».
49. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 86.
50. *Ibid.*, p. XX.
51. *Ibid.*, p. 173. El énfasis es mío.

Por un lado, si se presume una sucesión exclusivamente masculina, la actitud de Omosun parecería no solo extravagante, sino virtualmente insurrecta. Por consiguiente, Johnson sintió la necesidad de masculinizarla, un punto más a favor de su conciencia engenerada y occidental para la cual el liderazgo femenino solo puede explicarse vía la infusión de cierta dosis de masculinidad. Por otra parte, al adoptar una apreciación no engenerada de la sucesión, se vuelve obvio por qué consideró el trono como su derecho: simplemente no había restricciones para que una anahembra *ọmọ* lo tomase. El origen de la disputa entre Omosun y su primo, puesta a descubierto en la cita, muestra que ella estaba involucrada en el Gobierno, ya que el conflicto tuvo que ver con «el derecho de designar un nuevo Aséyìn luego de la muerte del rey de Ìṣẹ́yìn [un estado tributario de Ọ̀yọ́]».[52]

Otro ejemplo interesante es la presentación que hace Johnson de Iyayun como *ayaba* (cónyuge real), quien al parecer se convirtió en regente: «Durante la minoría de edad de Kori, Iyayun fue proclamada regente; portó la corona y se puso la toga real, y fue investida con la *ejigba,* la *ọ̀pá ìlẹ̀kẹ̀* y otras insignias reales y gobernó el reino hasta que su hijo tuvo edad suficiente».[53] En el sistema hereditario ọ̀yọ́-yorùbá tradicional, la herencia se transfería a través de líneas consanguíneas, no conyugales. Entonces el dilema que resolver acerca de la sucesión sería cómo elegir adecuadamente a alguien de entre el conjunto de integrantes de la familia real, es decir, del amplio grupo de hermanas, hermanos, padres, madres, primos y primas. La práctica europea de la regencia en la que el trono pasaba a la esposa por vía de su hijo menor, en principio, es ajena a la cultura yorùbá. Así, no es probable que una *ayaba* (cónyuge real), no perteneciente al linaje, tuviera permitido acceder al trono bajo cualquier circunstancia. De hecho, habría sido más que inaceptable para la realeza y para *ọ̀yọ́ mèsì* (el consejo de jefaturas), pues lo habrían considerado la usurpación máxima. Johnson pudo haber introducido este concepto ajeno para explicar lo que consideraba una excepción (una hembra ocupando el

52. *Ibid.*
53. *Ibid.*, p. 156.

trono), al haberse convencido de que no podía pasar por alto a esta gobernante de sexo femenino.

Sin embargo, dados los valores y prácticas culturales yorùbá, es más que probable que Iyayun accediera al trono solo porque era descendiente del *aláàfin* previo, quien podría haber sido su padre, madre, hermano, hermana, tío o tía. En otras palabras, es más probable que se haya tratado de una *ọmọ ọba* (descendiente del o de la gobernante anterior) que de una *ayaba.* Es cierto que hubo algo de confusión sobre la identidad de Iyayun, pues Johnson también la presentaba como *ọmọ ọba* de una de las ciudades provinciales, lo cual plantea la pregunta de cuál era su verdadera identidad natal.[54]

También es probable que existiera confusión acerca del orden de sucesión y que Iyayun reinara antes que su hijo y, en realidad, él heredase el trono de ella. En cualquier caso, es difícil de creer que fuera una *ayaba* la que ascendió al trono. En la jerarquía política, *ayaba* tenía funciones muy cercanas a *aláàfin* y ocupaba muchas y diversas posiciones, que el mismo Johnson explicó con amplitud.[55] Dado lo anterior, podría parecer que la propuesta de una regencia femenina es en gran medida un invento, por ser la forma más fácil de reconciliar el hecho histórico de una *obìnrin* ocupando el trono con el planteamiento de Johnson que suponía una sucesión exclusivamente masculina. En este proceso, Johnson distorsionó la autoridad de las anahembras.

En este contexto puede valorarse el recuento de Robert Smith sobre Aláàfin Ọrọ̀mpọ̀tọ̀. Durante la década de 1960, Smith reunió tradiciones orales de los *arọ́kin*, obteniendo información que no había sido registrada por Johnson. He aquí la explicación de Smith:

> *Este recuento del éxito militar en el reinado de Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ confirma [de forma inesperada] [...] la aseveración, [...]*

54. *Ibid.*, p. 155. En la bibliografía, hay cierta confusión general en cuanto a la identidad del linaje (¿eran esposas o hijas?) de las funcionarias de la jerarquía política ọ̀yọ́. La confusión se agrava por el hecho de que en inglés se les llama «reinas» o «damas del palacio». Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, *op. cit.*

55. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, pp. 63-67. Véase también Babayemi, «The role of women in politics and religion in Oyo», *op. cit.*

> *corroborada renuentemente por las autoridades de Nuevo Ọ̀yọ́, de que el belicoso Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ en realidad era mujer, [una] hermana y no [un] hermano de Egunoju. El reporte más específico dice que tomó el gobierno debido a la juventud de Ajiboyede, hijo de Egunoju. Un informante en Nuevo Ọ̀yọ́ agregó que Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ reinó durante veinte años y no solo como regente (*adele*), sino como reina (*ọba obìnrin*) [...].* La mención constante de Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ como mujer se torna más creíble cuando se recuerda que hubo al menos una, y quizá tres regencias femeninas en la temprana historia ọ̀yọ́.[56]

En este caso, Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ era *ọmọ ọba* (retoño real) por derecho propio. El hecho de que haya gobernado en vez del hijo de su hermano no significa que fuese una regente (representante temporal del verdadero gobernante). Aun en el informe de Johnson, este no fue el primer caso de una sucesión colateral. De modo verosímil, ella reinó porque era la persona conveniente para ocupar el trono en ese momento, dado que en la cultura yorùbá los derechos de herencia de las criaturas no son automáticamente superiores a los de hermanos o hermanas. Su reinado de veinte años también sugiere que fue reconocida de manera legítima como *aláàfin* por derecho propio. Lo que resulta relevante con respecto al papel académico interpretativo es que, aun cuando Smith cita a un informante especificando que Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ fue una «mujer gobernante», insiste en seguir forcejeando con el concepto de una hembra a la cabeza del Gobierno, que solo pudo justificar enmarcándolo en la categoría de regencia, justo como había hecho Johnson antes que él. Dado que en yorùbá, *ọba* (gobernante) no tiene un género específico, la nueva expresión *ọba obìnrin* (mujer gobernante) es torpe. Sería interesante saber si la introdujo el informante o el propio Smith.

Durante mi investigación en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ encontré una hembra gobernante contemporánea en Máyà, una aldea que solía estar bajo la jurisdicción ọ̀yọ́. El actual *baálẹ̀* (líder o lideresa del

56. Smith, «Alafin in exile...», *op. cit.*, p. 68. El énfasis es mío.

pueblo),[57] Olóyè Mary Ìgbàyílọlá Àlàrí, es hembra, y pude realizar una serie de entrevistas con ella en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ en marzo de 1996.[58] Fue investida como *baálẹ̀* el 20 de diciembre de 1967, por el ya fallecido *ṣọ̀ún* de Ògbọ́mọ̀ṣọ́ Ọlájídé Ọláyọdé, lo cual significa que ha pasado casi veintinueve años en la oficina. Fue postulada de forma unánime por su familia para ocupar el cargo. Durante nuestra conversación, le pregunté por qué había sido electa por su familia y si alguien había planteado objeciones a la concesión del título porque era hembra. Me respondió que no había habido oposición y que, de hecho, había sido postulada por su familia después de que esta concluyera que era la mejor persona para realizar el trabajo. Enumeró con orgullo sus logros como *baálẹ̀*. En Àrọ́je, otro pueblo de los alrededores de Ògbọ́mọ̀ṣọ́, había otra hembra gobernante. Realicé varios intentos infructuosos de entrevistarla. Murió en mayo de 1996. El actual *ṣọ̀ún* (monarca) de Ògbọ́mọ̀ṣọ́ (Ọba Ọládùńní Oyěwùmí), quien la hizo *baálẹ̀,* me dijo que era la persona justa para el trono. El *ṣọ̀ún* puntualizó que en ciertos linajes y sistemas de gobierno yorùbá el género masculino no es un prerrequisito para ocupar el trono. En el momento de ocupar el cargo, Baálẹ̀ Máyà estaba casada y dijo que había disfrutado del apoyo de su esposo y de su familia.

Al igual que Johnson, otros historiadores e historiadoras evidencian el mismo problema sin resolver sobre el género en la historia yorùbá. Law duda de la afirmación de la lista de Hethersett, según la cual Gbagida (= Onisile), el vigésimo cuarto *aláàfin* en la lista de Johnson, era hembra: «La afirmación de que este gobernante era mujer es difícil de explicar».[59] Law no aclara por qué dicha afirmación es difícil de aceptar, pero dados los valores socioculturales y la evidencia histórica, la propia desestimación de las hembras gobernantes necesita ser escudriñada. Más aún,

57. El significado del término *baálẹ̀* necesitaría un análisis más profundo, ya que está asociado con *bàbá* (padre).
58. Transcripción de las entrevistas grabadas realizadas en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ el 3 y el 26 de marzo de 1996. También tengo en mi poder un folleto que me obsequió la propia *baálẹ̀*: Oloye Mary Igbayilola Àlàrí (Baálẹ̀ Máyà, Ayetoro) *Iwe Ìtàn Kukuru Nipa Ilu Máyà.*
59. Law, «How truly traditional...?», *op. cit.*, p. 210.

la idea de que las retoños hembras de la realeza estaban privadas de derechos civiles es en la misma medida difícil de sostener, vista la existencia contemporánea de hembras gobernantes, la falta de evidencia de que la mayoría de *aláàfin* enlistados fueran machos y las leyes hereditarias yorùbá. Muchos historiadores e historiadoras contemporáneas parecen estar generando historia en un vacío cultural; si pusieran atención a otras instituciones, valores y prácticas culturales, sería evidente que algunas de sus presuposiciones más elementales necesitan una explicación.

Smith ha señalado que quizá la lista dinástica ọ̀yọ́ se haya reducido de manera notable ya que muchos de los tempranos *aláàfin* han sido olvidados «porque descendían de la línea femenina y después fueron reemplazados por descendientes de la línea masculina».[60] J.D.Y. Peel se enfrentó al mismo problema del sexo en la lista de gobernantes del estado de Ilesha, otro dominio yorùbá. De acuerdo con él, a pesar de que las narraciones orales consideran al menos a seis hembras gobernantes, ninguna de las dinastías contemporáneas en el poder reivindican su descendencia de ellas, pues creen que comprometería su derecho al trono. Esto se hace eco de la renuencia de las autoridades de Nuevo Ọ̀yọ́ para confirmarle a Smith que Aláàfin Ọrọ̀mpọ̀tọ̀ era mujer, y enfatiza de nuevo la necesidad de resolver con precisión en qué momento de la historia yorùbá se volvió desconcertante la presencia de mujeres en posiciones de gobierno, poder y autoridad para ciertos sectores de la población. De esta forma, para Peel, «es imposible saber qué ha pasado para producir la tradición de tantas "hembras" *ọ̀wá* (gobernantes), aunque una fuerte inclinación sociológica sea creer que el problema reside en [contar de nuevo] la tradición más que en el acontecimiento».[61] Aunque no debieran homogeneizarse los sistemas políticos de los diferentes estados yorùbá, la observación de Peel es pertinente para este debate, aunque necesita ser replanteada para eliminar el prejuicio de género. Así, el asunto de interés no es qué pasó para

60. Smith, «Alafin in exile...», *op. cit.*, p. 75, n. 52.
61. J.D.Y. Peel: «Kings, titles and quarters. A conjectural history of Ilesha I. The traditions reviewed in history», *Africa*, vol. 6, Londres, 1979, pp. 109-152.

producir una tradición de tantas hembras, sino qué ha ocurrido para producir una tradición de tantos machos y una sucesión exclusivamente masculina en el recuento de la historia. ¿Cuándo y por qué se anuló la tradición de sucesión anahembra en muchos de estos sistemas de gobierno?

Ya que hemos cuestionado la identidad social de la gente de la Academia y sus efectos en las interpretaciones de la historia ọ̀yọ́, ahora parece necesario analizar el abismo conceptual relativo al género en la traducción cultural de las sensibilidades yorùbá al inglés y viceversa. Esto plantea la pregunta sobre la relación entre las categorías yorùbá, que en realidad son generales y sin género, y las categorías del inglés, que privilegian lo masculino aun cuando pretenden ser generales. Dado que el estudio y la reconstrucción de la historia yorùbá se han emprendido tanto por historiadores e historiadoras yorùbá como por euroestadounidenses, existe la posibilidad de que cuando las historiadoras y los historiadores de origen yorùbá utilicen la palabra «rey», por ejemplo, quizá quieran referirse a una categoría inclusiva como la de *ọba* yorùbá. Varios historiadores (por ejemplo, Babayemi, Agiri, Asiwaju), aun cuando escriben sobre reyes y listas de reyes, no parecen estar cuestionando la existencia histórica de las hembras *aláàfin*, lo cual conduce al tema de si están asumiendo la categoría «rey» como si fuera neutra al género, tal y como sucede con *ọba* o *aláàfin*. Lo contrario parece ser el caso de muchos europeos (examinaré el problema del lenguaje, la literatura, la traducción cultural y la audiencia en el capítulo 5). El argumento no es que las historiadoras y los historiadores africanos contemporáneos sean menos androcéntricos que sus contrapartes euroestadounidenses. Más bien, el tema es si la forma en la cual se está usando el inglés tiene la capacidad de reflejar diferentes lenguajes y realidades culturales. Mi experiencia con el uso del lenguaje inglés en Nigeria me sugiere dicha posibilidad.

Un buen ejemplo de un académico que da por hecho que la institución de *ọba* no está condicionada por el género lo encontramos en el reporte de Asiwaju sobre el estado de Ketu, al sur de la tierra Yorùbá. Asiwaju relata un acontecimiento muy interesante, relegado casualmente en su libro como nota al pie de página. En su explicación sobre la proliferación de *alákétu* (gobernantes del estado

yorùbá occidental precolonial que abarcó los territorios actuales de Nigeria y la República de Benín), habla sobre tres personas aspirantes al título durante la década de 1970. Una era una hembra de Brasil: «Otro de los *alákétu* era una mujer radicada en Bahía, Sudamérica, que en 1974 visitó Nigeria con tal suntuosidad ¡que solía eclipsar la existencia de los radicados en África Occidental!».[62] Que el análisis de Asiwaju no sojuzgue el anasexo de la supuesta *alákétu* proveniente de la diáspora yorùbá no debe verse como una anormalidad cultural, sino como el reconocimiento implícito de que en muchos estados panyorùbá la sucesión no está basada en el género y, por lo tanto, la aparición de una hembra gobernante no necesita explicación. El lugar que ocupa Ketu en la historiografía yorùbá da credibilidad a la idea de que su forma de gobierno femenina cuenta con un bagaje histórico. Ketu es uno de los sistemas de gobierno yorùbá en donde se reconoce que su fundación se debe no a un hijo, sino a una de las hijas de Òdúdúwà.[63]

En el periodo contemporáneo, los *aláàfin* y la aristocracia en general parecen haberse masculinizado. Sin basarse en evidencia alguna, se ha generalizado la suposición de que en el pasado el *ọ̀yọ́ mèsì* (consejo de jefaturas), las jefaturas *ọmọ ọba* (ocupadas por retoños de la realeza) y *arọ́kin* (bardos reales e historiadores) fueron cargos y funciones ejercidas en exclusiva por machos. Las *ayaba* (cónyuges reales —madres del palacio que ocupaban varias posiciones estratégicas de autoridad en la jerarquía política—) aparecen como excepciones en el Gobierno dominado por machos de la jerarquía política del Viejo Ọ̀yọ́ tal como lo han presentado los historiadores, empezando por Johnson.

En las interpretaciones de las tradiciones orales, muchas escritoras y escritores locales y foráneos presuponen que, en las genealogías, la frase «descendiente de» indica una sucesión de

62. Asiwaju, «Political motivation...», *op. cit.*, pp. 113 y 120. Debe recordarse que, según Johnson, Ketu fue uno de los primeros sistemas de gobierno fundados por las hijas e hijos de Òdúdúwà. Sin embargo, en el caso de Ketu, se ha venido diciendo que su fundación se debe a uno de los nietos de Òdúdúwà y no a una de sus hijas como en realidad ocurrió.
63. Peel, «Kings, titles and quarters...», *op. cit.*, pp. 129 y 149, n. 70.

padre a hijo, aun cuando es obvio que varias sucesiones pasan de hermano o hermana a hermano o hermana. Peel señaló la muy extendida preferencia padre-a-hijo en la elaboración de la sucesión histórica de gobernantes en muchos estados de África Occidental, y concluyó:

> *Se trataba sin duda de una traducción del orden de sucesión a su análogo genealógico más cercano [...]. Es muy común que se presuponga que las dinastías de África Occidental, de una sucesión altamente rotativa, tenían una sucesión padre-a-hijo, un mecanismo posterior del mismo sistema genealógico que ha permitido explicaciones fáciles y económicas, pero sobre el cual debería tenerse más cautela en el momento de asumirlo como un cambio auténtico en la sucesión sin contar con más evidencias.*[64]

En definitiva, Peel está en lo correcto sobre esta traducción al inglés de la sucesión de padre-a-hijo, aunque no siempre puede suponerse que, en los lenguajes y culturas africanas, las tradiciones orales sean igual y exclusivamente masculinas en letra y espíritu. Considérese este ejemplo. En otro ensayo sobre la elaboración de la historia, Peel propone un modelo de reconstrucción yorùbá basado en el dicho *Bàbá ni jíngí* (Tu padre es un espejo), el cual interpreta como la expresión de la idea de que «la apariencia física, las aptitudes, la afinidad espiritual, [y] la posición social del padre, [estarán] bien reflejadas en sus hijos».[65] Aun si se acepta su interpretación de que esta expresión se refiere al legado en línea directa, simplemente se equivoca al insinuar que cualquier tipo de herencia —incluyendo la apariencia física— se transfiere solo de padre a hijo. Una interpretación así no puede sugerirse en la traducción del yorùbá, porque los retoños anamacho y anahembra heredan del padre en igualdad de condiciones y, más importante aún, las características heredadas no se ven como una consecuencia necesaria de la biología, justo porque la paternidad está

64. *Ibid.*
65. Peel, «Making history...», *op. cit.*, p. 113.

construida socialmente. Como puntualicé en el capítulo anterior, la reivindicación de la paternidad se basa en el matrimonio con la madre de la criatura; ser el progenitor no es una condición necesaria o suficiente para reivindicar la paternidad. Desde luego, en la mayoría de los casos el progenitor y el padre son la misma persona; pero en los casos en los que no convergen, la reivindicación del socio conyugal de la madre sobre la criatura recién nacida reemplaza a la del progenitor. El modelo biologizado y engenerado de Peel es insostenible, ya que como se considera en la práctica social y en la cosmología yorùbá, la herencia de todo tipo de características también pasa a través de la madre. De hecho, la frase *Bàbá ni jíngí* forma parte de una composición más amplia. Se trata de un poema que expresa ideas yorùbá sobre los vínculos parentales y la herencia, en el cual se representa tanto a la madre como al padre:

> *Ìyá ni wúrà.*
> *Bàbá ni jíngí.*
> *Níjọ́ ìyá bá kú ni wúrà bàjẹ́.*
> *Níjọ́ bàbá bá kú ni jíngí wọmi.*
>
> *[La madre es de oro.*
> *El padre es un espejo.*
> *Cuando la madre muere, el oro se arruina.*
> *Cuando el padre muere, el espejo se sumerge.*
> *(Traducción propia.)]*

Finalmente, debe señalarse que, desde una perspectiva yorùbá, los padres pueden reencarnarse en sus retoños anahembras, dado que las características anatómicas no son preponderantes ni condicionan las prácticas sociales. Recordemos la explicación de Johnson sobre la función de la *ìyámọ̀dẹ* (una de las altas funcionarias del palacio) consistente en encarnar al espíritu de los «padres» de *aláàfin*.[66] En el ámbito religioso, la posesión espiritual

66. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 65.

no hace discriminaciones basadas en el sexo anatómico: Ṣàngó (deidad del trueno) se manifiesta a sus devotos machos y hembras por igual. El principal problema de la traducción de la historia yorùbá, y ciertamente de otros aspectos de su cultura, es la imposición del modelo occidental de comprensión del mundo, fisicalizado y engenerizado en exceso. Quizá la conceptualización *Bàbá ni jíngí* sea pertinente si convenimos que el *bàbá* (padre) en cuestión sea Occidente. La historiografía yorùbá es el vivo retrato de la historia occidental; es lo que muchos académicos y académicas africanas han argumentado sobre la historia africana en general.[67]

La interpretación de la historia: la creación de los hombres

Los problemas de interpretación de la historia y de la cultura yorùbá, en particular en relación con el tema de género, también pueden atribuirse a la traducción lingüística y cultural del yorùbá al inglés. Esto puede demostrarse utilizando las dos fuentes principales de la tradición oral: *ìtàn* (narraciones históricas) y *oríkì* (alabanzas poéticas). En 1988, un grupo de historiadores visitó Ọ̀yọ́ para documentar las opiniones de *arọ́kin* acerca de su «propia historia y actividades profesionales».[68] En respuesta, uno de los *arọ́kin*, Ọ̀nà-Alaro, dijo la siguiente *ìtàn* para resaltar su papel como reconfortadores de *aláàfin* en tiempos de crisis. Uno de los investigadores, P.F. de Moraes Farias, presentó la respuesta tanto en yorùbá como en inglés:

> *Tí nǹkan bá ti ṣe Ọba, ọba óò pé wọ́n ọ́ lọ pè wá wá. Tí àwọn ìjòyè bá ti sọ báyìí pé nǹkan báyìí ó ti ṣe Ọba báyìí, Ọba báyìí nǹkan ṣe é rí. Ọba báyìínǹkan ṣe é rí, yọ́ọ̀ báá póùn náàá gbà, Ọlọ́un ló wí pé ó wá bẹ́ẹ̀. Ó lè jẹ́ péọmọ ọba kán lè wà, kó jẹ́ pé ọmọ rè dóódù ẹni-à-bí-àsọlé dóódù rẹ̀, kó fòsánlẹ̀ kó kú, gbogbo àwon tí wọ́n wà lọ́dọ̀ rẹ̀ ò ní lè wí. Wọn ó lọọ gbé epamọ́. Ni wọn ó wàá pé, «Ẹ lọ pArọ́kin wá». Láá wà sọ pé, «Báyìí, báyìí, báyìí, a gbọ́ pọ́mọ rẹ báyìí ò sí [...] ọmọ ti Lámọ́in báyìí náà sì wá béẹ̀, ọmọ ti Làkésègbè náàá si wa béẹ̀», yóọ́ bàá póùn gbà. Àwa làá lọọ sọ.*[69]
>
> *(If something happens to the Ọba, the Ọba [the Aláàfin] will send for us. As soon as **his** chiefs tell us that such and such a thing has happened to the Ọba, [we will tell him about] another Ọba to whom something similar also happened. So **he** will say that **he** accepts [gbà] it because it is Ọlórun's making. Suppose a prince, the firstborn of the Ọba [Aláàfin], dies. The courtiers will not dare give the news to the Ọba. They will go and hide the corpse. Then they will say, «Go and call the Arọ́kin». Then we will tell **him**: «We hear that this son of yours has died [...]. The son of so-and-so [an Ọba] once died in the same way. And so did the son of somebody else [another Ọba]». And then the Aláàfin will say **he** accepts [gbá] it. We are the ones who will go and tell **him**.)*[70]

67. Temu y Swai, *Historians and Africanist History...*, *op. cit.*
68. P.F. de Moraes Farias: «History and consolation. Royal Yoruba bards comment on their craft», *History in Africa*, vol. 19, 1992, pp. 263-297.

69. *Ibid.*, pp. 274-275.
70. *Ibid.*, p. 275. Se ha transcrito el párrafo en inglés para hacer evidentes los sesgos androcéntricos a los cuales se refiere la autora, y que aparecen resaltados en negrita: *his*, *he*, *him*. La traducción de algunas palabras, como el posesivo *his* al español «sus», habría diluido la demostración. El párrafo dice lo siguiente: «Si algo le sucede a Ọba, Ọba [*aláàfin*] mandará llamarnos. Tan pronto como sus jefes nos informen de que tal o cual cosa le ha ocurrido, [habremos de aconsejarle] considerando si algo similar ya le ha pasado a otro *ọba*. Dirá que así lo acepta [*gbà*] por disposición de Ọlórun. Imaginemos la muerte del príncipe, el primogénito de Ọba [*aláàfin*]. Los cortesanos no osarían darle la noticia. Lo primero que harían sería esconder el cadáver. Después ordenarían: "Vayan y llamen a los *arọ́kin*". Y entonces le diríamos: "Nos hemos enterado de la muerte de tu hijo [...] y el hijo de fulano [un *ọba*] murió en iguales circunstancias. Y lo mismo le pasó al hijo de otro [*ọba*]". Y entonces *aláàfin* dirá que lo acepta [*gbà*]. Somos los únicos que iremos a decírselo». (*N. del T.*)

El traductor de la pieza ha sido cuidadoso en varios sentidos. Resulta muy notable la traducción de las palabras sin género *Lámọ́ín* y *Làkéṣègbè*, a las inglesas aparentemente neutras *so-and-so* y *somebody else*. Debido a que *dóódù* es sexualmente específico con designación masculina por tratarse de un préstamo del hausa/árabe que se volvió parte del vocabulario ỌYỌ́, es aceptable la traducción del primer *ọmọ ọba* (retoño de gobernante) como «príncipe». Sin embargo, las sucesivas apariciones de *ọmọ*, que no tiene género en el original yorùbá, terminaron traduciéndose como «hijo». De igual forma, nada hay que sea indicio del anasexo del hipotético *aláàfin* (gobernante), pero en la traducción inglesa se le transformó en hombre por el uso de los pronombres *he*, *his* y *him*. Esto hace que el conjunto de personajes de la historia adquieran sexo masculino. Exceptuando la referencia de *dóódù*, nada hay en el discurso de *arọ́kin* que garantice suponer el sexo de los casos restantes, que serían al menos tres.

La misma tergiversación e inexactitud se repite en la siguiente *ìtàn* (narración) hecha por *arọ́kin*. Su protagonista de nuevo es *ọmọ ọba*, aunque se trata en este caso de una hembra de nombre Akuluwe. Esto se indica por el hecho de que *aláàfin* le pide a *oníkòyí* (gobernante de Ikoyi) que la haga su novia.[71] Farias insinúa que esta historia requiere de una hembra porque la trama implica el traslado de su protagonista —que se embarca en una travesía—, y ya que la lógica del matrimonio ỌYỌ́ exige que la hembra sea llevada lejos de su hogar, se deduce que una protagonista es indispensable para la historia. Hay un elemento de sobreinterpretación en esta hipótesis. Dos hechos lo demuestran: 1) era común y corriente que las hembras de la realeza no tuvieran que mudarse a sus linajes maritales después del matrimonio; y 2) con frecuencia, los retoños masculinos de la realeza vivían en las provincias, de tal forma que todo el tiempo hacían travesías dentro y fuera de las metrópolis ỌYỌ́. La *ìtàn* es la siguiente:

71. *Ibid.*

> *Ọba tó jẹ tẹ̀lé Òrànányán, Ọba Àjàká Dàda Àjùòn tí àdàpè ẹ̀ ń jẹ́ Ọba Ájàká lỌ́yọ̀ọ́ ile, ọmọ kanṣoṣo tó bí [...]. Gbogbo Ọ̀yọ́ Mèsì lóun ó fẹ́ ẹ, kò fẹ́ wọn. Wọ́n wọ́nríbáa Baálẹ̀ ìlú, kọ̀ fẹ́ wọn. Gbogbàwon tó lóun ò fẹ́ [...]. Òkòyi ló lóun ọ́ fẹ̀ẹ́. Ọba ní kọ́ lọ fi ṣ'aya. Ńgbà Óńkòyí ń lọ, tóó ń mú un lọ́ọlé, ibi tí ilè ṣú wọn si, wọ́n pebè ni Gbọ́ngbọ̀n. Ọ̀ wá sunbè. Oorun ti wọn wáá sùn ńbè, ní gbà tílẹ̀ ée mọ ilé jo [...] Ọmọ Ọba jóná, ó jóná sí ìlú yen. Ńgbà Óńkòyí wáá délé, ó wí pé Òun dáràn o! Ọmọ t'Ọ́ba fóun, òun ló kú [...]. Wọ́n ni ó pe àwọn ọmọ̀ọ̀ rẹ, pẹ̀lú ṣẹ̀kẹ̀rẹ̀ ii. Oníkòyí ni babánláa bàbá tiwa.*
>
> *(El Ọba [Aláàfin de Ọ̀yọ́] que sucedió a Òrànmíyàn llevó por nombre Ọba Àjàká Àjùòn. En Ọ̀yọ́ Ilé se le llamó Ọba Ajàká.* Él tenía una hija. *Todos los integrantes de* ỌYỌ́ mèsì *[consejo de jefaturas] decían que anhelaban casarse con ella, pero ella siempre se negaba. Rechazó también a los* baálẹ̀ *[jefes] de muchas ciudades. A cada uno le manifestó que jamás se casaría. [...] Aunque al final accedió a casarse con el Ọba de Ìkòyí, y el* aláàfin *dio su mano en matrimonio. Cuando se trasladaban a la casa del Oníkòyí, les sorprendió la noche en Gbọ́ngbọ̀n. Durante la madrugada, el lugar donde dormían se incendió [...]. La princesa se quemó hasta morir [...]. Le dijimos que diera consuelo a sus propios retoños con esta ṣẹ̀kẹ̀rẹ̀. El Oníkòyí es nuestro abuelo.)*[72]

En el original yorùbá, se dice que esta hembra es *ọmọ kanṣoṣo tó bí* de Aláàfin Ájàká («único e incomparable retoño», en traducción propia).[73] En la de Farias, se traduce como «él tenía una hija». Esto es erróneo porque da la impresión de que Àjàká tenía otros retoños —hijas e hijos—, minimizando de este modo la

72. *Ibid.*, p. 277.

73. En la biblia yorùbá, se usa la misma expresión para indicar que Jesús es el único hijo de Dios. Aún no han sido estudiadas las implicaciones del uso del término yorùbá *ọmọ*, sin especificidad de género, para referirse a Jesús.

seriedad de la muerte de su hija. Y compromete, además, el propósito de la historia contada por *ònà-aláró*, que consiste en establecer el origen de la institución de *arọ́kin* en la historia ọ̀yọ́. *Ònà-aláró* (un *arọ́kin* —bardo real—) relata que la institución se desarrolló para dar consuelo excepcional a un *aláàfin* en el momento de la mayor crisis de su vida como padre y gobernante —la muerte de su hija única—. Obviamente, la explicación oral representada en yorùbá difiere en letra y espíritu de la versión en inglés. Sería interesante conocer la reacción de *arọ́kin* a esta última versión, porque debilita de forma evidente la importancia de una institución cuya tarea consistía en consolar a un gobernante que ha perdido a su hija única, muy diferente a reconfortar a alguien que ha perdido a una de sus diversas criaturas.

A la par, será útil explorar la relación entre género y *oríkì* (alabanzas poéticas), la otra fuente importante de información del pasado yorùbá. Hemos visto que, en su mayoría, *ìtàn* (narraciones) no ponen al descubierto categorías anasexuales. De acuerdo con Awe, hay tres formas de *oríkì* que tienen que ver con hazañas humanas:

> 1. *Oríkì ìlú* (ciudades), relacionadas con la fundación de un pueblo, sus vicisitudes y su prestigio en general entre la población vecina.
> 2. *Oríkì orílẹ̀* (linajes), que dan las características de la patrilinealidad al centrar su atención en algunos pocos integrantes del linaje, cuyas cualidades supuestamente representan los principales rasgos del linaje.
> 3. *Oríkì ìnagijẹ* (personalidades individuales), que tienen que ver sobre todo con personas individuales. El poema puede resumir las cualidades que las distinguen o ser una combinación de ellas con su linaje, en cuyo caso se incluyen algunas *oríkì orílẹ̀*.[74]

74. Bolanle Awe: «Praise poems as historical data. The example of the Yoruba Oríkì», *Africa*, vol. 44, n.º 4, Londres, 1974, p. 332.

Como ha señalado Awe, las *oríkì* de personalidades individuales (llamadas también *oríkì bòròkìní* —esto es, alabanzas de personas importantes—) son las más instructivas para las reconstrucciones históricas. Como ella explica con amplitud:

> Oríkì ìnagijẹ *[...] pueden ser una muy fructífera fuente de reconstrucción histórica [...]. Dado que su ámbito es más limitado, en el sentido de concentrarse en una sola persona, y por lo tanto cubren un periodo de tiempo relativamente más corto,* oríkì *puede dar información detallada y directa, la cual puede ajustarse con más facilidad a la evidencia histórica disponible sobre el periodo en cuestión.*[75]

Ya que *oríkì ìnagijẹ* son retratos de personalidades importantes, pareciera ser que la información sobre el sexo de la persona referida sería de fácil acceso. Pero aun así, como señala enseguida Awe, «este tipo de *oríkì* no siempre está disponible fácilmente para los más lejanos periodos de la historia yorùbá».[76] Ya que el enfoque de este capítulo es el periodo previo al siglo XIX, el comentario es muy pertinente. Así, habría serias limitaciones al confiar en *oríkì* para descifrar el anasexo de gobernantes ọ̀yọ́. En un texto sobre *oríkì*, Karin Barber sugiere que los acontecimientos del siglo XIX otorgaron abundantes oportunidades de autoexaltación, dado el incremento exponencial del número de personalidades notables, y que, en sí mismo, el género *oríkì* de destacadas personalidades no solo denota la amplificación, sino también cambios en el estilo y en la representación.[77]

Volviendo a la cuestión de la delineación del sexo de las figuras históricas, sería posible discernir el anasexo de personalidades históricas basándose en el uso de *oríkìs* (sobrenombres) que parecen ser sexualmente específicos. Los nombres propios no

75. *Ibid.*, p. 348.
76. *Ibid.*
77. Karin Barber: «Documenting social and ideological change through Yoruba personal Oriki. A stylistic analysis», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 10, n.º 4, 1981.

indican género, pero dichos sobrenombres, que también funcionan como nombres, parecen sugerirnos especificidades anatómicas. Adeboye Babalola afirma que, a diferencia de los nombres, *oríkì* personales ofrecen un indicio de lo que la madre y el padre esperaban de una criatura en particular.[78] Por lo general, los nombres señalaban las circunstancias del nacimiento. Àlàké, Àdùnní y Àlàrí son sobrenombres asociados con hembras, y Àlàmú, Àkànní y Àlàdé son de los pocos asociados con machos. Por lo tanto, es posible que si en *oríkì* o *ìtàn* se ofrece el sobrenombre de la personalidad en cuestión, podamos ser capaces de determinar su anasexo. Por ejemplo, *oríkì* del linaje de Òkò contiene las siguientes líneas:

Àárẹ Àlàké jíbọ́la Àlàké Ajíbọ́rọ̀ lóko [...].
Àárẹ Àlàké ọmọ agédé gudù Ọba Ìgbàjá.[79]

(La lideresa Àlàké Ajíbọ́rọ̀ lóko [...].
La lideresa Àlàké, la que lucha con fiereza, la que asesina sin piedad,
la gobernante de Ìgbàjá.)

Ya que Àlàké es *oríkì* personal (sobrenombre) de una hembra, estas líneas muestran que el linaje Òkò tiene una reverenciada ancestra fundadora. Uno de los principales inconvenientes de confiar en los sobrenombres es que no siempre se usan en lugar de los nombres propios. Por ejemplo, en la lista dinástica de Johnson solo uno o posiblemente dos de los nombres parecen ser sobrenombres —en concreto, Àjàgbó y Atìbà, los cuales son masculinos—. Los otros treinta y seis nombres son nombres propios y, por lo tanto, no tienen especificidad de género. De igual modo, las ciento cuarenta y dos líneas de *oríkì* de Balogun Ìbíkúnlé, figura notable del siglo XIX presentada en el estudio de Awe, no contienen alusiones a su sobrenombre, aunque podamos saber

78. Adeboye Babalola: *Awon Oriki Borokinni*, Nigerian Publisher Services, Ìbàdàn, 1981.
79. Oba Solomon Babayemi: *Content Analysis of Oriki Orile*, University of California, Berkeley, 2007, pp. 168-169.

que fue el padre de 'Kuejo y descubramos los nombres de infinidad de otras personalidades que combatieron a su lado en la guerra.[80]

Otro problema particular que aparece aun cuando se mencionan los sobrenombres en un género particular de *oríkì* es determinar a quién se le asignaría de forma específica, ya que hay una proliferación de nombres. Karin Barber reunió la *oríkì* de Wínyomí, un padre fundador de Òkukù. Las siguientes líneas ofrecen un buen ejemplo de este problema:

Wínyọmí Enipeede[,] Jefe de Cazadores[,]
Àrẹ̀mú bloquea el camino y no se mueve,
Enipeede, quien llena de temor al cobarde [...].
Àlàmú dice «Si te metes en líos con el canto de los mil cauris [...]».
Él dice «Tu propio padre romperá el acuerdo[.]»
Las ropas europeas no van bien[.]
Wínyọmí dice «¿Por qué es buena la presunción?»[81]

En la pieza anterior, hay varios apelativos que presuntamente se refieren a Wínyọmí; sin embargo, la presencia de dos sobrenombres —Àrẹ̀mú y Àlàmú— sugiere que se ha mencionado a más de una persona, dado que se pueden tener varios nombres pero por lo general solo un sobrenombre. Es cierto que este asunto plantea la pregunta sobre la combinación de identidades en *oríkì* que vuelve difícil desenredar el detalle genealógico de las identidades individuales. Barber afirma, sin error, que «una historia social que intente usar *oríkì* para rehacer las modalidades de las relaciones personales se encontrará con [...] dificultades. *Oríkì* no registra las relaciones genealógicas de las personas conmemoradas. Más que elucidarlas y preservarlas [...] en realidad *oríkì* las vuelve ilegibles [...]».[82] También es cierto que una historia que pretenda asignar el sexo de las personalidades basándose solo en

80. Awe, «Praise poems...», *op. cit.*, pp. 340-346.
81. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 198.
82. *Ibid.*, p. 34.

las referencias de *oríkì* estará llena de problemas. Además, como demuestra Barber, incluso el «Yo» de un canto *oríkì* se mueve continuamente entre el macho y la hembra, la gente adulta y los retoños, el adentro y el afuera, una persona específica y la colectividad.[83]

El género *oríkì*, con su multiplicidad de referencias, acarrea en su interior una indeterminación con respecto a las cuestiones de la identidad social individual. Otra fuente de complicaciones en relación con el tema de las identidades movedizas reside en el hecho de que diferentes partes de *oríkì* tienen fuentes y fechas de composición distintas, aun cuando se reciten como si procedieran de una fuente y un linaje únicos. La identidad individual en el Viejo Òyọ́ derivaba de una identidad comunitaria, y la temática de *oríkì* podía incluir tanto líneas maternas como paternas. Durante la representación, sin embargo, el conjunto de acontecimientos y atributos parecían pertenecer a una única línea de descendencia.

Finalmente, como los atributos físicos y morales tenían sus propios epítetos de existencia, introducen una nueva falta de especificidad incluso en *oríkì ìnagijẹ* individualizado. Algunos de los atributos que tenían sus propios poemas eran la altura, la baja estatura, la generosidad y la habilidad para el baile. Durante la representación de *oríkì,* se iban introduciendo para realzar la personalidad con el atributo aludido.[84] Si se trataba de un anamacho o de una anahembra caracterizada por su altura o su baja estatura, se incorporaba el epíteto adecuado. No sorprende entonces que Barber, quien deseaba distinguir entre *oríkì* para machos y *oríkì* para hembras, concluyera que tal distinción es imposible. Al referirse a los *oríkì* de mujeres famosas, observó que «son muy cercanos en estilo y simbolismo a los de los grandes hombres. Los *oríkì* de las mujeres no pueden distinguirse fácilmente».[85] Pero el hecho es que tampoco existen *oríkì* exclusivos para hombres. Bien empapada del marco teórico occidental donde lo masculino-es-la-norma, Barber usa a los hombres como el marco de referencia. Entonces, continúa proyectando de forma errónea la idea de que hay *oríkì* de hombres aunque no los haya para

83. *Ibid.*, p. 259.
84. Babalola, *Awon Oriki Borokinni*, *op. cit.*, pp. 7-9.
85. *Ibid.*

mujeres. Y es que no hay *oríkì* para mujeres ni para hombres. En todos los aspectos posibles, *oríkì* está libre de género en el territorio yorùbá. Mi propia experiencia e investigación demuestran que el linaje *oríkì* no tiene especificidad de género. En mi entrevista con Baálẹ̀ Máyà, le pregunté si su *oríkì* era diferente al de su familia. Ella se desconcertó con mi pregunta y manifestó que su linaje *oríkì* es el mismo para cualquier integrante de la familia. El folleto autobiográfico que me dio contiene una sección de *oríkìs* de los diferentes líderes de los pueblos que gobernaron Máyà, incluyéndola a ella.[86]

El propio trabajo de Barber muestra de manera indiscutible que *oríkì* no es un asunto de exclusividad masculina o femenina en cuanto a su representación o composición. El límite de su investigación se lo impone, en realidad, su insistencia en utilizar categorías de género occidentales aun cuando afirma correctamente que el mundo yorùbá no está dicotomizado en machos y hembras. Minusvalora el hecho de que *oríkì* del linaje es más el producto colectivo de sus integrantes anahembras y sus integrantes anamachos. El carácter y la identidad del linaje derivan de la personalidad y de las extraordinarias hazañas de cualquiera de sus integrantes, que se generalizan al conjunto. El siguiente fragmento es un buen ejemplo de la naturaleza del linaje *oríkì*. Barber nos presenta el poema de Babalọlá, una destacada figura del linaje Ẹlẹ́mọ̀ṣọ́:

> *Babalọlá, criatura de brazos abiertos, retoño que deleita a su padre,*
> *la forma en que mi padre camina deleita a* ìyálóde.
> *Enigboori, retoño del padre llamado Banlebu [«encuéntrame en las canteras teñidas»],*
> si la gente no me encuentra en el lugar donde hierve el tinte *ijokun,*
> me encontrarán donde íbamos temprano para golpetear el índigo,
> *Enigboori, así es como saludan al padre llamado «Banlebu».*[87]

86. Oloye Mary Ibgayilola Àlàrí (Baálẹ̀ Máyà, Ayetoro), *Iwe Ìtàn Kukuru Nipa Ilu Máyà*.
87. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 30.

Aun cuando se trata de versos utilizados para homenajear a un destacado integrante macho de la familia, en la interpretación de esta *oríkì*, proporcionada por la anciana hermana de Babalọlá, se vuelve evidente que las líneas destacadas en realidad se refieren a una hija del recinto, célebre por sus aventuras sexuales. Las frases significan: «Si no la encuentran en un lugar, seguramente la encontrarán en otro» —o en otras palabras, ¡en la casa de *algunos* u otros hombres!—.[88] Lo que esto demuestra es que el carácter y la identidad del linaje proyectadas en *oríkì orílẹ̀* (linaje *oríkì*) son representaciones de características derivadas de observaciones pasadas conectadas con conductas actuales de cualquier persona del linaje, con independencia de su anasexo. La implicación más elemental de este hecho tiene que ver con la naturaleza de los linajes ọ̀yọ́. Los *ìdílé* (linajes) han sido llamados patrilinajes por la bibliografía académica, pero como he mostrado en el capítulo 2, el concepto distorsiona lo que en realidad acontece en dichos linajes y en las concepciones locales que se tienen de ellos. Las madres y sus retoños hembras son tan centrales en la determinación de la identidad y las características de esas instituciones como lo son los padres y los retoños machos. El patrilinaje no es tanto la casa del padre, pues dicho hogar se inflexiona por la identidad de la madre. Así, las criaturas del mismo padre pero de madres diferentes no se insertan del mismo modo en el linaje; ninguno de sus *oríkì* personales serán idénticos, pues estarán dibujados por el historial de la madre.

En un mundo dominado por Occidente, existe preocupación por la instauración del género, que se invoca como una categoría fundamental y universal. Sin embargo, debiera comprenderse que las categorías de género no formaban parte del marco de referencia yorùbá; por lo tanto, no pueden usarse como una línea estructural para la reconstrucción del pasado. En el periodo contemporáneo, las invocaciones al género tendrían que considerarse como parte de la historia de la engenerización, proceso en el

88. *Ibid.*, p. 32.

que han colaborado académicos y académicas y que continúa en marcha.

La residualización de las «mujeres» y la feminización de *ìyálóde*

Hasta ahora, el debate sobre el proceso de injertación del género en la historia y en la cultura yorùbá se ha dirigido a la creación de los «hombres», como se ejemplificó en la masculinización de las categorías universales de autoridad, así como de la aristocracia en general y de *aláàfin* en particular. En dirección paralela ubicamos un proceso complementario e igualmente importante: la creación de las «mujeres» por parte de la Academia en general. Este proceso descansa en la aceptación de tres suposiciones incuestionables: 1) la engenerización de la sociedad yorùbá, un proceso en el cual el sentido de mundo universal se divide en machos y hembras; 2) la idea de que la dominación y el privilegio masculinos son las manifestaciones naturales de dicha diferenciación; y 3) que, por corolario, las cualidades sociales residuales de la privación se asignan a las hembras. Cuando quienes han aceptado que los machos son la medida de todas las cosas se topan con la evidencia irrefutable de anahembras ocupando posiciones de poder y autoridad, estos tienden a explicarlas como excepciones a la regla, como portavoces temporales de los machos o de los intereses masculinos, o como secuaces del patriarcado opresor, o bien intentan reducir su significado, planteando que su influencia se restringía únicamente a las anahembras.

En un contexto en que la identidad social es una identidad de género, y en el que se introduce la idea de la «posición social de las mujeres», que proyecta a las anahembras como eternas desempoderadas, el trabajo vanguardista de la historiadora social yorùbá Bolanle Awe —bien conocida por ir más allá de la centralidad-en-el-acontecimiento característica del campo de la historia— ha sido valioso para presentar un escenario alternativo. En un ensayo titulado «The Iyalode in the traditional

political system of the Yoruba»,[89] se esfuerza en ubicar cabalmente el cargo de *ìyálóde* en el olimpo de posiciones políticas yorùbá al cual pertenece. No hay alusiones a una *ìyálóde* en el recuento que hace Johnson de las poderosas madres-funcionarias que dominaron la jerarquía política en las metrópolis ọ̀yọ́. La persona que él identifica a cargo del mercado es *ẹni-ojà*: «Ella está a cargo de los mercados del rey [*aláàfin*] y disfruta de todos los beneficios adicionales derivados de ello [...]. Bajo su mando se encuentran 1) Olosi, quien junto con ella se responsabiliza de forma colectiva del mercado, y 2) Arọjà, o guardián del mercado, cuyo deber es mantenerlo en orden, organizando su administración y que de hecho reside en él».[90] La omisión de Johnson sugiere que no había *ìyálóde* en el Viejo Ọ̀yọ́ y da credibilidad a la idea de que el título estaba más asociado con las provincias y que fue creado en un periodo posterior, quizá con el desarrollo de nuevos estados como Ìbàdàn, que siguió a la caída del Viejo Ọ̀yọ́ en 1836. Durante las conversaciones que sostuvimos, Ọba Oyěwùmí,[91] *ṣọ̀ún* de Ògbọ́mọ̀ṣọ́, mencionó que había varios títulos de jefaturas en la actual Ògbọ́mọ̀ṣọ́, como *ọ̀tún* y *òsì*, que se constituyeron en la historia reciente debido a la influencia de Ìbàdàn.[92] Me dijo además que Ìbàdàn es una república, mientras que Ògbọ́mọ̀ṣọ́ y Ọ̀yọ́ son monarquías; por lo tanto, esos títulos de jefaturas, novedosos e importados, eran ajenos a la organización monárquica. Le pregunté si el título de *ìyálóde*, hoy parte de la actualidad política de Ògbọ́mọ̀ṣọ́, había sido una de las importaciones de Ìbàdàn. Ọba Oyěwùmí señaló que el título no pertenecía al sistema de gobierno tradicional de Ògbọ́mọ̀ṣọ́. En mi entrevista con la *ìyálóde* de

89. Bolanle Awe: «The Iyalode in the traditional political system of the Yoruba», en Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification. A Cross-cultural View*, Columbia University Press, Nueva York, 1977.
90. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 66.
91. Ọba Oyěwùmí es mi padre; he tenido varias conversaciones con él sobre todas estas cuestiones.
92. Sobre el ascenso y la influencia de Ìbàdàn, véase Bolanle Awe: «The rise of Ìbàdàn as a Yoruba power», tesis doctoral, Oxford University Press, 1964.

Ògbọ́mọ̀ṣọ́, Olóyè Ọ̀ládọ̀jà Àdùkẹ́ Sánní,[93] ella me dijo que en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ la primera *ìyálóde* fue ordenada recientemente durante la etapa de las guerras yorùbá. De hecho, señaló que a esta pionera *ìyálóde* se le había otorgado el título en reconocimiento a su valentía durante aquellos tiempos turbulentos. Esto haría del título una relativa incorporación reciente en Ògbọ́mọ̀ṣọ́.

Johnson menciona algunas *ìyálóde* de los pueblos de provincia, pero su recuento no las vincula con el mercado, insinuando un ámbito de poder mucho más amplio. Sin embargo, para este estudio resulta necesaria una pesquisa acerca del cargo de *ìyálóde*, incluyendo la forma en la que el puesto era representado como un arquetipo de liderazgo femenino y utilizado sin considerar los momentos históricos y las diferencias entre las organizaciones políticas panyorùbá.

El título individual de *ìyálóde* se asocia de manera específica con Ìbàdàn, un estado surgido en el siglo XIX desde las entrañas del sistema político ọ̀yọ́. También era conocido en Abẹ́ọ̀kúta, otro de los nuevos estados. En otros sistemas de gobierno, como Àkúrẹ́ y Òndó, había dos títulos de jefatura, *arísẹ* y *lọ́bùn*, respectivamente, de los cuales también se sabía que estaban en poder de las mujeres. Sin embargo, no debiera suponerse por ello que dichos cargos tenían funciones y significados similares a lo largo del territorio yorùbá, pues hacerlo equivaldría a nivelar y homogeneizar puestos políticos que estuvieron en operación en diferentes centros político-culturales en distintos momentos históricos. De hecho, varios académicos y académicas han documentado las variaciones en la organización de los estados yorùbá, mostrando por qué no puede suponerse que las bases de los títulos de jefatura o las funciones de sus propietarios o propietarias particulares fuesen similares. Awe reconoce esto cuando observa que «evidentemente, es imposible hacer generalizaciones de gran alcance sobre la situación de *ìyálóde* o de las mujeres en general dentro del sistema político yorùbá».[94]

Dado el propósito interrogativo del escrutinio actual sobre los ladrillos con los que se construye el conocimiento y la reevaluación

93. Entrevista realizada en su residencia en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ el 7 de julio de 1996.
94. Awe, «The Iyalode...», *op. cit.*, p. 157.

de la historiografía yorùbá, quizá sea convincente reexaminar algunas de las suposiciones básicas en la historiografía de las *ìyálóde*. De acuerdo con Awe, el título de *ìyálóde* significa «madre de los asuntos públicos»; la propietaria del cargo era la voz o vocera de las mujeres en el Gobierno:

> *El perfil que debía cubrirse estaba relacionado con una serie de probadas habilidades como articuladoras de los sentimientos de las mujeres, [...] y [...], a diferencia de los jefes machos que se involucraban en la organización de la guerra, en la recepción de las visitas extranjeras y demás, no es improbable que las jefas se involucraran en la solución de los conflictos entre las mujeres, en la limpieza de los mercados y en otras preocupaciones femeninas.*[95]

Es evidente que estas observaciones se basan en varias suposiciones erróneas: que mujeres y hombres constituían categorías sociales separadas con intereses distintos; que el cargo de *ìyálóde* representaba un sistema de jefatura femenina separado y paralelo al de los hombres; que la anatomía hembra era una cualidad primordial para el cargo de *ìyálóde*; y que el presunto predominio de las hembras en las ocupaciones comerciales implicaba que los mercados fueran asuntos femeninos. El prefijo *ìyá* (madre) insinúa a una anahembra. Pero también significa «mujer madura»; por lo tanto, es un indicio de madurez, senioridad y, en consecuencia, de responsabilidad y posición social. Así pues, *ìyálóde* también puede traducirse como «anahembra madura a cargo de asuntos públicos». *Ìyá* y *bàbá* se usan por lo general como prefijos para describir las actividades de una hembra adulta y de un macho adulto, respectivamente. Un jefe macho era llamado *bàbá ìsàlẹ̀* (macho adulto, líder); una hembra vendedora de alimentos era *ìyá olóńjẹ* (hembra adulta vendedora de alimentos); y un tejedor era *bàbá aláṣọ* (macho adulto tejedor). Pero la otra parte del título —*òde* (asuntos públicos)— trasciende a la persona, indicando que las responsabilidades

95. *Ibid.*, pp. 147-148.

del puesto abarcaban un dominio mucho más amplio del que por lo común se le atribuye. Quien estuviera a cargo de los mercados debía tener autoridad sobre la comunidad económica, regular el abastecimiento y la demanda, los precios de los productos, la ubicación de los puestos, las cuotas, las tarifas y las multas. Además, considerando los antecedentes de los sistemas de gobierno yorùbá fuertemente involucrados en la guerra, y el surgimiento de Ìbàdàn o Abẹ́òkúta como estados militares, el vínculo entre conflicto armado y economía se vuelve evidente. Por lo tanto, quizá no sea una coincidencia que a Ìyáọ̀lá, primera *ìyálóde* de Ìbàdàn, se le haya concedido el título por sus contribuciones a los esfuerzos bélicos de Ìbàdàn durante el siglo XIX. De acuerdo con Awe, «al igual que los jefes machos, ella contribuyó con su cuota de soldados para la infantería del ejército de Ìbàdàn, que preparaba a los esclavos domésticos para la lucha».[96]

Igualmente, después de una gloriosa carrera, madame Tinubu recibió el título de *ìyálóde* de Abẹ́òkúta en «agradecimiento por sus audaces hazañas», incluyendo el suministro de armas y municiones a los soldados de Abẹ́òkúta durante la guerra entre los estados de Abẹ́òkúta y Dahomey.[97] En cuanto a Efúnṣetán, otra *ìyálóde* de Ìbàdàn, su interés en los asuntos públicos se extendía a la política exterior. Bien conocida por su inmensa riqueza, constituyó una tremenda oposición para el gobernante de Ìbàdàn, Àárẹ Látósà. Awe registra que «ella desafió la política exterior [de Látósà] que aislaba a Ìbàdàn de sus vecinos, y se opuso a su política interior que tendía al establecimiento de un gobernante único, contrario a la tradición de gobiernos oligárquicos de Ìbàdàn».[98] Así, de acuerdo a los reportes de Awe, las carreras individuales de las *ìyálóde* —Iyáolá, madame Tinubu y Efúnṣetán— sugieren que no estuvieron circunscritas por alguna consideración de anasexo. Los intereses nacionales generales como la economía, la política interior, la defensa y la política exterior no quedaban fuera de su alcance.

96. *Ibid.*, p. 153.
97. Oladipo Yemitan: *Madame Tinubu. Merchant and King-Maker*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1987, pp. 47-48.
98. Awe, «The Iyalode...», *op. cit.*, p. 152.

También está la cuestión de a qué mujeres se suponía que concernía la *ìyálóde*. La suposición general es que la principal circunscripción era la de las anahembras comerciantes. Debido al predominio de las anahembras en las ocupaciones comerciales, en la bibliografía, el término «comerciante» se volvió virtualmente sinónimo de «mujer del mercado» que, a su vez, era intercambiable por la palabra «mujer». No obstante, un *ẹgbẹ́* (gremio de comerciantes) se ha malinterpretado como un grupo de mujeres, pues quienes comerciaban no se categorizaban sobre la base de la anatomía. Más bien, el tipo de bienes, las distancias comerciales y demás decidían la composición de cualquier *ẹgbẹ́* individual. Así que, por ejemplo, aun cuando todas las vendedoras de alimentos eran anahembras y pertenecían al gremio de vendedoras de alimentos, esto no las convertía en un grupo de mujeres, porque el requisito fundamental de la afiliación no se derivaba de la anatomía, sino de una actividad económica en común. Mi explicación del capítulo previo sobre la categorización estadística tiene implicaciones en este asunto, pues pone en duda la validez de una argumentación basada en la prevalencia estadística de las anahembras en un comercio en particular. Baste con decir aquí que la cuestión del género y los números no surge del marco de referencia ọ̀yọ́, sino que, desde luego, satisface el marco de referencia biológico occidental. En sí misma, la cuestión ya presupone las categorías de género como un modo natural de organización de la sociedad, una afirmación que resulta desafiada por la cosmología y la organización social ọ̀yọ́.

Por consiguiente, si la *ìyálóde* tenía jurisdicción sobre los conflictos internos del mercado o responsabilidad legislativa sobre las instalaciones sanitarias, o si servía como un canal de comunicación entre los gremios de comerciantes profesionales y las autoridades gubernamentales, describirla como preocupada en exclusiva por los intereses de las mujeres parece ser el resultado de una camisa de fuerza conceptual. Constituye un error que impide visualizar de forma global las funciones de las *ìyálóde*.

Lo anterior dirige el debate hacia la determinación de lo que pudo haber constituido un inequívoco interés político de las mujeres en la vieja sociedad ọ̀yọ́, el cual supuestamente representaba la

ìyálóde o cualquier cargo feminizado. En lo que sabemos sobre la organización política y social del Viejo Ọ̀yọ́, las hembras anatómicas, junto con los machos, estaban investidas de diversos intereses derivados de la posición social, la ocupación, el linaje y demás. En ciertas ocasiones, algunos de estos intereses entraban en conflicto, como los de *aya* (anahembras incorporadas al linaje a través del matrimonio) y los de *ọkọ* (anahembras nacidas en el linaje). En el sistema político del Viejo Ọ̀yọ́, las tendencias conflictivas más significativas se dieron entre *aláàfin*, por una parte, y *ọ̀yọ́ mèsì* (consejo de jefaturas), por otra.[99] Inmersa en la compleja maquinaria administrativa del palacio que protegía los intereses de *aláàfin* frente a *ọ̀yọ́ mèsì*, se encontraban *ayaba* (cónyuges reales), «viejas madres» que se hacían cargo, entre otras responsabilidades, del sacerdocio real de Ṣàngó, denominación religiosa del culto nacional *òrìṣà*. Como parte del Gobierno, también se contaba con los *ìlàrís* (anahembra y anamacho), que en ocasiones servían como escoltas. Como observa Awe sobre las poderosas madres del palacio, «estaban [...] en una posición de gran influencia porque tenían acceso directo al rey. Incluso los *iwarefa*, sus funcionarios de más alto rango, tenían que acudir a ellas para organizar rituales, festivales y el trabajo comunitario. Tributarios del reino Ọ̀yọ́ podían acecarse a *aláàfin* solo a través de ellas».[100] Awe insinúa sagazmente que solía decirse que sus posiciones «socavaban la eficacia de *ìyálóde*» (es decir, que, de hecho, eran una especie de jefatura). La disyuntiva entre las poderosas madres funcionarias y las presuntas *ìyálóde* sugiere una disonancia que evita la homogeneización de las anahembras como categoría sociopolítica.

Lo anterior ejemplifica de nuevo que el marco teórico de análisis de género es una imposición ajena que tergiversa gravemente la traducción de la historia precolonial yorùbá. Si se considera que la masculinidad anatómica no era un requisito esencial para ocupar otros puestos de jefatura o de representación de los intereses corporativos de las jefaturas de barrio, presentar la

99. Véase, por ejemplo, la argumentación en Atanda, *The New Oyo Empire*, *op. cit.*

100. Awe, «The Iyalode...», *op. cit.*, p. 151.

femineidad anatómica como el requisito básico para ejercer el cargo de *ìyálóde* da como resultado la excepcionalización de las *ìyálóde*. De igual modo, describirlas como únicamente preocupadas por los intereses de las mujeres, que en la tierra Yorùbá precolonial no estaban separados de los del linaje en general y de los intereses societales, tiene como consecuencia la feminización del puesto, disminuyendo de esa manera su importancia.

Las imágenes de la historia: el arte ọ̀yọ́ y la vista engenerada

Desde la óptica de la tesis prevaleciente en este texto, que la sociedad yorùbá no estaba organizada en función de las líneas del género, el objetivo de esta sección será analizar las imágenes de Ẹ̀sìẹ́. Se trata de una colección de más de mil esculturas de piedra localizadas en Ẹ̀sìẹ́, una ciudad yorùbá de composición ìgbómìnà en el actual estado de Kwara.

La mayoría de la gente ìgbómìnà reivindica sus orígenes ọ̀yọ́. Las imágenes —figuras de esteatita que representan a hombres, mujeres, niñas, niños y animales— han sido datadas entre los siglos XII y XIV; su altura varía en un rango de catorce centímetros hasta más de un metro. Durante mucho tiempo, la Academia ha estado interesada en la relación entre el arte y el orden social y por si el arte refleja la sociedad o responde al mismo principio estructural que el de la organización social. En un ensayo sobre las artes orales y visuales yorùbá, M. T. Drewal y H. J. Drewal afirman de manera acertada que «la estructura de las artes y la estructura de la sociedad son homólogas y reflejan la preferencia estética yorùbá, pero, aún más importante, dichas estructuras son una expresión concreta de la concepción yorùbá de la naturaleza de la existencia y del ser. Articulan ideas ontológicas».[101]

El origen de algunas de las imágenes de piedra de Ẹ̀sìẹ́, como son conocidas, constituye un gran misterio, en especial, porque en

101. M. T. Drewal y H. J. Drewal: «Composing time and space in Yoruba art», *Word and Image. A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, vol. 3, 1987, p. 225.

apariencia no se fabricaron en su sitio actual, sino que al parecer fueron transportadas hasta ahí. Esto es interesante porque muchas de las piezas pesan alrededor de veintidós kilogramos (algunas más de cuarenta y cinco). Capturaron la atención del mundo occidental en 1993, gracias a H. G. Ramshaw, superintendente escolar de la Sociedad de la Iglesia Misionera (CMS, por sus siglas en *inglés*). *A posteriori*, varios académicos europeos visitaron el lugar y escribieron sobre las esculturas de Ẹ̀sìẹ́. El más exhaustivo trabajo hasta la fecha, *Stone Images of Ẹ̀sìẹ́, Nigeria*, de Phillips Stevens, fue publicado en 1978. El libro cumple la doble misión de evaluar la información arqueológica y etnográfica, además de ofrecer un extenso catálogo fotográfico.[102] El propósito de esta sección será cuestionar la interpretación engenerada que Stevens hizo de las esculturas y valorar las suposiciones de historiadoras e historiadores del arte yorùbá sobre la naturalidad de las categorías de género. La información etnográfica proveerá pistas para entender las imágenes permitiendo una dialéctica inversa —la interpretación de las imágenes como pistas para la etnografía—.

Stevens describe así la variedad de las esculturas en la colección de Ẹ̀sìẹ́:

> *La mayoría están sentadas en taburetes; unas pocas están de pie. Algunas parecen deleitarse, reírse, tocar instrumentos musicales; muchas están armadas, aparentemente para la guerra. Sus rasgos sugieren una gran diversidad de influencias [...]. Las figuras han sido reverenciadas desde la última parte del siglo XVIII, cuando sus actuales habitantes habrían fundado el sitio.*[103]

Las imágenes de Ẹ̀sìẹ́ son una expresión concreta de la idea ọ̀yọ́-yorùbá sobre la naturaleza del ser y de la existencia, determinada por la afiliación al linaje y los papeles sociales, que no se definen por el género. En el corazón de una de las

102. Phillips Stevens: *Stone Images of Ẹ̀sìẹ́, Nigeria*, Africana Publishing, Nueva York, 1978.
103. *Ibid.*, p. 22.

interpretaciones engeneradas de las imágenes de Ẹsìẹ́ reside el hecho de que muchas de las figuras llevan armas, incluyendo dagas, arcos y carcajes. Las esculturas parecen representar papeles sociales. Stevens escribe: «Cerca de un tercio de las piezas (alrededor de 325) son hembras, y de ellas casi una cuarta parte (85) están armadas como si fueran a la guerra».[104]

Utilizando el marco teórico de la división del trabajo condicionada por el linaje, en lugar de uno basado en el género, es posible afirmar que las figuras, tanto hembras como machos, representan a *ọmọ-ilé* (los retoños) de uno de los linajes asociados con la guerra y la caza, como Ẹ̀ṣọ́, Òjè o Ilé Ọlódẹ. Así que resulta más probable que las hembras armadas fueran *ọmọ* (retoños) en lugar de *aya* (anahembras incorporadas al linaje por medio del matrimonio) y, como se demostró en el capítulo anterior, la posición en el linaje de un retoño hembra no difería de la de un retoño macho y su papel de autoridad emanaba de la afiliación al linaje. Aun así, Stevens percibe como aberrantes a estas «hembras militaristas» y luego procede a engenerizar sus armas: «Del número total de dichas figuras militaristas, se desprende una interesante correlación: los hombres son arqueros y manipuladores de dagas; las mujeres llevan sables. De hecho, ninguna figura sumamente femenina (la T35 es dudosa) usa carcaj; unas pocas de las masculinas usan sables».[105] De esta forma, se promueve al género como algo dado, y las realidades de las que no puede darse cuenta por esta invención resultan excepcionalizadas. En una maniobra por demás interesante, una vez que se acepta la idea de que todas las figuras que tienen sable son hembras, se vuelve casi imposible mirar a una figura con sable sin ver a una hembra. En otras palabras, una vez que se asume el sexo de las figuras, así como la correspondencia de sus armas, entonces las armas se vuelven una forma de identificar el sexo y viceversa.[106] El proceso es circular en el mejor de los casos. Debe reiterarse que nada

104. *Ibid.*, p. 65.
105. *Ibid.*
106. John Berger: *Ways of Seeing*, Penguin, Londres, 1972. [Hay trad. cast.: *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 2000.]

había en la cultura ọ̀yọ́ que disociara a las anahembras de portar sables o machetes. En su análisis del bastón de metal de Òrìṣà Oko, la deidad de la agricultura, el historiador del arte C. O. Adepegba ha dicho: «La palabra yorùbá para "bastón" parece inadecuada, pues por su forma cuadrada y plana, estos objetos parecen [más] una espada o sable que un bastón [...]. El bastón se refería a las hembras devotas; los machos devotos llevaban cuerdas con caracoles».[107] Aun si se estuviera de acuerdo con la idea de una especificidad del género en la vida yorùbá, la valoración de Adepegba sobre Òrìṣà Oko muestra que las «mujeres» eran las portadoras de sables, lo cual es diametralmente opuesto a la hipótesis de trabajo de Stevens de que lo más probable era que las figuras masculinas llevasen estas armas.

Esto conduce a una pregunta fundamental. ¿Cómo puede ser capaz, quien las está observando, de determinar el sexo de cada una de las figuras? Stevens parece reconocer que comprender el sexo en el discurso yorùbá puede ser una aventura ambigua y propone algunas directrices:

> *Es difícil determinar el sexo de la figura en la escultura de África Occidental. Los genitales son indicadores certeros cuando están expuestos, pero algunas veces los pechos son notables de igual forma en ambos sexos. Los peinados, la joyería y el vestuario no parecen estar correlacionados sexualmente en la colección de Ẹsìẹ́ [...]. He confiado en la acentuación de los pechos [...]. Cada vez que los pechos eran más que simples protuberancias, he designado la figura como una hembra.*[108]

Pero basarse en los pechos como un indicador del sexo sigue teniendo inevitables limitaciones. En la vida real muchas mujeres no tienen los pechos acentuados, lo que quizá sea un mejor indicio de la juventud de las hembras —la flor de la vida— que solo de la femineidad. Muchas figuras también usan correas de

107. Cornelius Oyeleke Adepegba: *Yoruba Metal Sculpture*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1991, p. 31.
108. Stevens, *Stone Images...*, *op. cit.*, p. 65.

arco que cubren sus pechos o pezones, lo cual hace imposible determinar dicha acentuación en los pechos. En consecuencia, el análisis estadístico de Stevens acerca de cuántas figuras son hembras y su correlación sexual con el tipo de armas revela más sobre un sesgo de género en pleno funcionamiento en la mirada del observador que sobre las esculturas en sí mismas.

El historiador del arte John Pemberton ha escrito sobre las imágenes de Ẹ̀sìẹ́ como parte de su interpretación del mundo visual ọ̀yọ́ y de su iconografía religiosa. Sin embargo, parece que sus conceptualizaciones no solo están atravesadas por el género, sino que ejemplifican lo que varias feministas y otros sectores de la Academia han planteado acerca de las artes visuales occidentales: que la mirada siempre es una mirada masculina —el observador siempre es un macho—. En un libro bellamente ilustrado titulado *Yoruba. Nine Centuries of Art and Thought*, Henry Drewal, John Pemberton y Rowland Abiodun comentan algunas muestras de las formas artísticas yorùbá, situándolas en sus diferentes contextos. En la sección sobre el arte ọ̀yọ́, Pemberton puntualiza sobre una de las piezas de Ẹ̀sìẹ́ identificada como un macho:

> *Ẹ̀sìẹ́, figura de un macho sentado [...]. El artista expresa la autoridad del sujeto en la serenidad del rostro y en la franqueza de la mirada, así como en el gesto y la posición sentada [...]. El poder expresivo de esta escultura se debe a que el artista no representó solo un papel social, sino que nos hace plenamente conscientes de la persona que ocupaba el cargo [...]. Los alguna vez poderosos brazos y hombros son de una calidad rolliza. Se siente el peso del abdomen del hombre, que sobresale por encima de la faja, y en la extensión de las caderas que reposan en el taburete.*[109]

También comenta una figura comparable (en actitud y compostura) que identificó como una hembra:

109. John Pemberton: «The Oyo empire», en Henry Drewal *et al.*, *Yoruba. Nine Centuries of Art and Thought*, Harry N. Abrams Inc., Nueva York, 1989, p. 78.

> *Figura de una hembra sentada [...]. La figura femenina de Ẹ̀sìẹ́ sostiene un sable sobre su hombro derecho, como símbolo de su alto cargo [...]. Adviértanse las sutiles escarificaciones en su frente. La altura de su elaborado peinado equivale a la del rostro, enfatizando la importancia de la cabeza [...]. La cabeza y el rostro están exquisitamente modelados. Lleva un peinado elaborado, sobresaliendo una frente poderosa por encima de los profundos recovecos de los ojos y unos labios en plenitud. El collar de cuentas alrededor de su cuello, sus pechos juveniles y la plenitud de su abdomen son indicios de su belleza y de su poder como mujer.*[110]

Antes establecimos que las figuras de Ẹ̀sìẹ́ no tenían especificidad de género, y este principio abarca los peinados, las escarificaciones y los adornos. Por ello, se vuelve evidente la marcada diferencia en la presentación de ambas imágenes. La del macho se analiza en términos de funciones sociales, la de la hembra, en términos de adornos. La interioridad del hombre le confiere su autoridad —compostura, mirada, expresión—; la autoridad de la mujer deriva de un símbolo. La extensión del abdomen del macho implica importancia; en el caso de la hembra, plenitud y belleza. Incluso cuando para describirla se usa la palabra «poder», es en el contexto de su condición de mujer —el «poder de una mujer»—. ¿«Poder» para hacer qué? En el habla popular de la actual Nigeria esta referencia se tomaría como «potencialidad inferior». En otras palabras, su poder no es relativo a la autoridad, sino que proviene de su habilidad para ejercer influencia basándose en la mercantilización de la sexualidad. Como una imitación de las representaciones de la belleza femenina y el *voyeur* masculino en el arte europeo.

Pero utilizando el modelo sin género planteado por este trabajo, es posible comprender que las figuras de Ẹ̀sìẹ́ no están representando de forma sexualmente específica el poder y la autoridad. Por ejemplo, la juventud de algunas de las hembras identificables y su representación como figuras de autoridad

110. *Ibid.*, p. 82.

puede insinuar que estaban en su linaje natal (probablemente cazador), lo cual explica la naturaleza de las armas que llevan. Desde la perspectiva de la utilización de las imágenes como indicios de ciertas afirmaciones sociales, la interpretación sugiere que las figuras se entienden mejor como una colección —un reflejo de los valores comunitarios predominantes— y no como personajes individuales sin contexto. Como he mostrado en el capítulo anterior, hasta hace muy poco la guerra no se conceptualizaba como una actividad masculina en el territorio yorùbá.

La contemplación engenerada también resulta obvia en las conceptualizaciones de Pemberton sobre la iconografía religiosa, ejemplificada por la de Ṣàngó, la deidad del trueno. Por ejemplo, todas sus selecciones de alabanzas religiosas muestran a sacerdotisas y devotas. La mayoría de ellas estarían en lo que interpreta como posiciones subordinadas, mientras que los machos estarían en posiciones de autoridad. Sin embargo, por otras fuentes resulta obvio que incluso *aláàfin* «se postraba ante el dios Ṣàngó, y ante quien fuese poseído por la deidad, llamándole "padre"».[111] De acuerdo con Pemberton, «el impredecible, caprichoso y egoísta *òrìṣà* también confiere belleza a las mujeres con quienes duerme. Es el dador de retoños».[112] Este tipo de lenguaje está teñido de implícitas referencias sexuales que insinúan que las sacerdotisas veneran al dios como una figura sexual masculina. Pemberton afirma que las mujeres alaban a Ṣàngó en una canción:

> *¿Dónde debería encontrar a Jebooda, mi marido?*
> *Él baila y canta con nosotras.*
> *Él-que-destruye-a-los-malvados-con-su-verdad [...],*
> *él-que-pasa-mucho-tiempo-en-la-arboleda-de-Ọya;*
> *para cuando despertemos,*
> *a ti que sirves al mundo entero, padre de Adeoti,*
> *te rendiremos homenaje a ti, mi padre.*[113]

111. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 65.
112. Pemberton, «The Oyo empire», *op. cit.*, p. 162.
113. *Ibid.*

Contrario a la suposición de Pemberton, no solo las «mujeres» veneran a Ṣàngó. El término «marido» es una traducción errónea de la palabra yorùbá *ọkọ* y de ninguna forma constituye evidencia de que solo las hembras utilicen el canto devocional. Ṣàngó es *ọkọ* para quien le venera porque la casa es de su propiedad y la gente es la forastera. En la terminología utilizada, las personas devotas, las sacerdotisas y los sacerdotes de *òrìṣà* (deidades, dioses o diosas) se llamarán *ìyàwó* (cónyuges). Recordemos la afirmación de S. O. Babayemi de que los «fieles masculinos [...] al igual que las integrantes femeninas [...] son referidos como las esposas de Ṣàngó».[114] Ciertamente, Pemberton incluye en la colección una fotografía de la «esposa» de otro dios, Òrìṣà Oko.

La relación entre Ṣàngó y su congregación no está sexualizada o condicionada por el género. Ṣàngó no es el único *òrìṣà* que da criaturas. Hay al menos dos deidades hembras, Ọya y Ọ̀ṣun, que son veneradas específicamente por su habilidad para proporcionar retoños. Es erróneo, por lo tanto, atribuir a Ṣàngó poderes de dador de criaturas por su anatomía masculina.

Mientras que la sexualización del culto a Ṣàngó pudo haberle impedido a Pemberton el reconocimiento de los machos fieles al *òrìṣà*, no puede decirse lo mismo del antropólogo James Matory, quien pone a descubierto otra faceta de la mirada sexualizada. Matory interpreta la categorización de los adeptos masculinos como *ìyàwó* —que él glosa como «esposa»— como señal simbólica, si no auténtica, de homosexualidad. En la línea geertziana de la «descripción [invención] densa», sus interpretaciones resultan tan densas que se coagulan. En el texto de Matory, los sacerdotes de Ṣàngó aparecen como *drag queens* y travestis. Su tesis «Sex and the empire that is no more. A ritual history of women's power among the Oyo-Yoruba» estudia el simbolismo del verbo yorùbá *gùn*, el cual traduce como «montar». Explica: «El testimonio ilustra el ascenso y caída de Ọ̀yọ́ en dramáticas imágenes de relaciones de género. Al igual que otros académicos, he glosado este simbolismo como "montura", que en la religión y

114. Babayemi, «The role of women...», *op. cit.*

estructuras políticas Ọ̀yọ́ implica la delegación de autoridad del dios al rey, del rey al subordinado, del marido a la esposa y del ancestro a su descendencia».[115]

Evidentemente, la propia premisa en la cual descansa el estudio de Matory es ajena a la concepción yorùbá. Categorías como «rey» no existen; las así llamadas líneas de autoridad son inventos en los que la autoridad no fluye en las direcciones que presenta y, desde luego, las categorías de género que muestra son invenciones suyas. Por ejemplo, ningún flujo de autoridad entre *ọkọ* e *ìyàwó* podría caracterizarse como un flujo de género, ya que ambas categorías incluyen a anamachos y a anahembras. De igual forma, su introducción de la homosexualidad en el discurso yorùbá no es otra cosa que la imposición de otro modelo extranjero. Wande Abimbola, investigador de la historia y las tradiciones orales yorùbá, ha planteado sus dudas sobre la interpretación sexualizada de la historia Ọ̀yọ́. Como registra Matory, Abimbola cuestiona «si el verbo *gùn* tiene las implicaciones del verbo inglés "montar" [...]. De forma simultánea, él cree que yo [Matory] he exagerado las correlaciones de la posesión espiritual (*gigun*) en el contexto Ọ̀yọ́-yorùbá».[116] Desde la perspectiva del presente trabajo, la sexualidad, al igual que el género, se considera como una construcción social e histórica. Por lo tanto, con el propósito de resolver si una interpretación sexualizada es aplicable al escenario del Viejo Ọ̀yọ́, se vuelve necesario definir lo que cultural y regularmente se entendía por anamachos y anahembras y señalar el periodo histórico y los cambios a lo largo del tiempo.

Viene a la mente el caso de los adornos en el pelo. El culto a Ṣàngó era la religión oficial de la corte Ọ̀yọ́ y los sacerdotes Ṣàngó eran célebres por su peinado —trenzas africanas tradicionalmente llamadas *kòlẹ́sẹ̀*—. La Academia lo interpreta a menudo como una señal de que los sacerdotes intentaban recrear la feminidad. Por ejemplo, Babayemi escribe que, para que los machos

115. James Matory: «Sex and the empire that is no more. A ritual history of women's power among the Oyo-Yoruba», tesis doctoral, Departamento de Antropología, Chicago University Press, 1991, p. 6.
116. *Ibid.*, p. 538.

devotos fuesen aceptados, «debían arreglar su cabello como las mujeres». A pesar de que hay una idea contemporánea que asocia «hacerse» y adornarse el cabello únicamente con las hembras, la idea es reciente, no es atemporal y, por tanto, no significa que sea universal —lo corrobora la complejidad de los peinados de muchas de las figuras de piedra de Ẹ̀ṣìẹ́—.

En Ògbọ́mọ̀ṣọ́ entrevisté a Àwíṣẹ Ẹlẹ́ṣìn Ìbílè, jefe *ọyátọ́pé* (practicante en la religión indígena), quien también es el sacerdote de Ọya (la deidad hembra).[117] Su cabello estaba trenzado y me dijo que los sacerdotes de Ọya, al igual que los de Ṣàngó, nunca se cortan el pelo después de su iniciación; por lo tanto, lo peinan en trenzas para facilitar el aseo personal. El énfasis no está en las trenzas, sino en jamás cortarse el cabello. Por consiguiente, en términos de interpretación del significado, es posible que el énfasis de muchos académicos o académicas en las trenzas sea incorrecto. La cuestión de fondo no es por qué los sacerdotes usan trenzas, sino por qué no se cortan el pelo.

Sin embargo, el peinado ha sido significativo en la historia Ọ̀yọ́. *Ìlàri* fue una clase especial de burócrata y mensajero de *aláàfin* identificado por su peinado. De acuerdo con Johnson, «el termino *ìlàri* significa cabeza partida, por la forma peculiar de hacerse el cabello. De ambos sexos, en número alcanzaban cientos, tantos como deseara el rey [*aláàfin*]». También es común ver en la actualidad a gobernantes y jefes machos con trenzas en ciertos festivales del territorio yorùbá oriental. En consecuencia, cualquier análisis del peinado en la sociedad yorùbá no puede partir del género. Una iniciativa de ese tipo sería más eficaz si se ubicase en el contexto del simbolismo y de la metafísica del cabello y de *orí* (cabeza) en los que se basa.[118] La interpretación también deberá reconocer la localidad cultural y el contexto sociorreligioso. Por ejemplo, el origen del peinado ceremonial es diferente que el del peinado religioso. También existen distintos estilos de trenzas —*kòlẹ́sẹ̀* podría tener un simbolismo

117. Entrevista realizada en su residencia en Ògbọ́mọ̀ṣọ́ el 16 de marzo de 1996. Transcripción de la entrevista grabada disponible.
118. Véase Abiodan, «Verbal and visual metaphors...», *op. cit.*, p. 257, y la argumentación del capítulo 2.

diferente al del estilo *ṣùkú*, por ejemplo—. Dada la multitud de complejidades, es difícil mantener el punto de vista de que las trenzas masculinas son una señal de travestismo.

Finalmente, es apropiado tener en cuenta la existencia de instituciones como *orò*, que en la actualidad funcionan como instituciones en exclusiva masculinas —en algunas ciudades Ọ̀yọ́, las mujeres son confinadas en sus recintos cuando se desarrollan los ritos *orò*—. Desde la perspectiva de mi tesis de que tradicionalmente los valores culturales indígenas estaban libres de género, las preguntas más pertinentes serían: ¿Cuál es el origen de la institución *orò* y cuándo surgió en Ọ̀yọ́? ¿Cuál es la naturaleza de la exclusión de las mujeres, considerando las múltiples transformaciones de las diversas identidades que comúnmente se sumergen bajo el concepto de mujeres? Por ejemplo, una restricción a las anahembras en edad reproductiva tendría un significado distinto que una prohibición universal. Si *orò* es una institución antigua, ¿su naturaleza ha cambiado con el tiempo? ¿Cuáles son sus implicaciones para diferentes sectores de la población en relación con el acceso y el ejercicio del poder? Todas son cuestiones empíricas que no pueden responderse afirmando simplemente que *orò* está prohibido para las mujeres. Sin duda, por la evidencia de que disponemos hasta el momento, podemos decir que tanto *orò* como *ògbóni*, otra institución contemporánea de los sistemas de gobierno yorùbá, son relativamente nuevas, habiéndose incorporado a la estructura sociopolítica de Ọ̀yọ́ en el siglo XIX. Dos historiadores, B. A. Agiri y J. A. Atanda, han investigado las instituciones *orò* y *ògbóni*, respectivamente. También han revisado las conexiones de dichas instituciones con el culto Egúngún, cuyo origen es por completo ọ̀yọ́ y juega un papel central en su gobierno. De acuerdo con Agiri, «en el caso de Ọ̀yọ́, [...] la evidencia disponible sugiere que *orò* fue introducida durante el siglo XIX por el grupo inmigrante jabata. En este caso, la primordialidad de Egúngún no estaba puesta en duda. [...] Egúngún estaba asociado con los más importantes asuntos religiosos del Estado».[119] *Obìnrin* participaban en Egúngún, y la funcionaria

119. B. A. Agiri y T. Ogboni: «Among the Oyo-Yoruba», *Lagos Notes and Records*, vol. 3, 1972, p. 53.

más importante (*ato*) era una anahembra. La marginalización de *orò* en las políticas ọ̀yọ́ está en nítido contraste con la centralidad de los cultos Egúngún y Ṣàngó. La marginalidad de *orò* insinúa su novedad y foraneidad en el entorno ọ̀yọ́. Entonces, la cuestión más interesante sería cómo interpretar la existencia en una e idéntica política del culto dominante a Ṣàngó, controlado por las madres del palacio, y *orò*, que pretende excluir a las mujeres, un prejuicio de género que incluso afecta a las todopoderosas *ayaba* (madres del palacio). En su reflexión sobre el culto *ògbóni*, por lo general asociado con *orò*, Atanda critica la interpolación de instituciones de Nuevo Ọ̀yọ́ en las prácticas del Viejo Ọ̀yọ́, algo que ha hecho Morton Williams en sus especulaciones.[120] Atanda concluye:

> *Cualquiera que sea el caso, lo importante es poner de relieve que el culto* ògbóni *se volvió un factor relevante en el Gobierno de Ọ̀yọ́ solamente con la fundación de la nueva capital en el siglo XIX. Por lo tanto, no hay fundamentos para la tendencia actual que habla del papel del culto en la administración del Imperio del Viejo Ọ̀yọ́ que finalizó al comienzo del siglo XIX antes de que Aláàfin Atìbà lo introdujera en la política ọ̀yó. En otras palabras, debería evitarse el error de interpolar a la historia temprana de Ọ̀yọ́ lo que es un fenómeno del siglo XIX.*[121]

No cabe duda de que el siglo XIX fue un periodo de súbitos y monumentales cambios en Ọ̀yọ́, debido sobre todo a las transformaciones causadas por las guerras civiles, así como a la presencia multivariada y al predominio cada vez mayor de los europeos en la sociedad. Aún se resiente el impacto de los cambios de aquella época; aún no se comprenden cabalmente la naturaleza y el tipo de metamorfosis institucionales que ocurrieron. Para este estudio, las más importantes fueron la engenerización de las instituciones ọ̀yọ́ y su patriarcalización concomitante. En el

120. Morton-Williams, «An outline of the cosmology...», *op. cit*.
121. Joseph Adebowale Atanda: «The Yoruba Ogboni cult. Did it exist in Old Oyo?», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 6, n.º 4, 1973, p. 371.

siglo XIX, las categorías de género y el androcentrismo análogo se volvieron evidentes en algunos de los debates, instituciones e interpretaciones de la historia. En el siguiente capítulo me centraré en el periodo de la colonización, es decir, en el establecimiento formal del Gobierno británico, que instituyó de una manera más sistemática las prejuiciosas tendencias de género que habían surgido en el siglo XIX.

LA COLONIZACIÓN DE LAS MENTES Y DE LOS CUERPOS

GÉNERO Y COLONIALISMO

Los teóricos de la colonización como Frantz Fanon y Albert Memmi nos dicen que el mundo maniqueo de la situación colonial produjo dos tipos de personas, el colonizador y el colonizado (conocidas también como el colono y el nativo),[1] distinguidas entre sí no solo por el color de la piel, sino también por su estado mental.[2] Una similitud que se ignoró a menudo es que tanto colonizadores como colonizados eran supuestamente machos. El control colonial se describe en sí como «un privilegio masculino, marital o señorial».[3] Con frecuencia es representado como el proceso

1. Se trata de un mundo bifurcado —un mundo partido en dos—. Abdul Jan Mohammed desarrolló la idea del maniqueísmo en el mundo colonial como «un campo de oposiciones diversas e intercambiables entre blanco y negro, bondad y maldad, superioridad e inferioridad, civilización y barbarie, inteligencia y emoción, racionalidad y sensualidad, el yo y el otro, sujeto y objeto» («The economy of manichean allegory. The function of racial difference in colonialist literature», en Henry Louis Gates Jr. (ed.), *Race, Writing, and Difference*, Chicago University Press, Chicago, 1986, p. 82.
2. Frantz Fanon: *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfeld, Nueva York, 1963. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1988.]; Albert Memmi: *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, 1965. [Hay trad. cast.: *Retrato del colonizado, precedido por Retrato del colonizador*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971, pp. 135-207.]
3. Ashis Nandy: *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, 1983, p. 5. El dominio se expresa con frecuencia en términos sexuales; por consiguiente, se ve como un proceso

que despoja de su hombría a los colonizados. Mientras que el argumento de que los colonizadores eran hombres no es difícil de sostener, no sucede lo mismo con la idea de que los colonizados también lo fueran de manera uniforme. Incluso los siguientes fragmentos de Fanon son característicos de la descripción de los nativos en los debates sobre la colonización: «A veces sorprende que los colonizados, en vez de comprarle un vestido a su mujer, compren una radio de transistores».[4] Y «La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso».[5] ¿Pero qué sucedía en el caso de las colonizadas? ¿Cómo expresarían o habrían hecho efectivos estos sentimientos de envidia y sustitución del colonizador? O, es más, ¿existió entre ellas un sentimiento así?

Las historias de colonizados y colonizadores se han escrito desde el punto de vista masculino —las mujeres, si acaso aparecen, son periféricas—. Aunque los estudios sobre la colonización redactados desde esta perspectiva no son necesariamente intrascendentes para entender lo que les sucedió a las nativas, debemos reconocer que la colonización impactó en modos parecidos y desiguales a machos y a hembras. La costumbre y la práctica colonial surgieron de «una visión del mundo que creía en la superioridad absoluta de lo humano sobre lo no humano o lo subhumano, de lo *masculino* sobre lo *femenino* [...] y de lo moderno o progresista sobre lo tradicional o salvaje».[6]

El colonizador distinguía entre los cuerpos de los machos y los cuerpos de las hembras y actuó en consecuencia. Por definición, los hombres fueron el objetivo primordial de la política y esto permitió a los nativos hacerse visibles. Desde la perspectiva de este estudio, este conjunto de hechos justifican la valoración del

de conquista de la hombría del colonizado y la liberación nacional como un paso adelante en su restauración.

4. Fanon, *The Wretched of the Earth*, *op. cit.*, p. 63. [En castellano, p. 73.]
5. *Ibid.*, p. 39. [En castellano, p. 34.]
6. Nandy, *The Intimate Enemy...*, *op. cit*. El énfasis es mío.

impacto que tuvo la colonización en su dimensión de género, en lugar de intentar descubrir qué grupo fue el más explotado, el de los machos o el de las hembras. Desde el momento en que los colonizadores fueron hombres y usaron su identidad de género para condicionar lo político, el proceso colonial fue sexo-diferenciado. Por lo anterior, es obvio que cualquier debate sobre la jerarquía en la situación colonial debe tener en cuenta su poderoso componente de género, sumado al empleo de la raza como la base de las distinciones. Al incorporarse el factor de género, las dos categorías jerárquicas y raciales de colonizador y colonizado deben aumentar a cuatro. Las categorías de raza y género emanaron evidentemente de la obsesión de la cultura occidental por lo visual y por los aspectos físicos de la realidad humana (como hemos explicado antes). Ambas categorías son consecuencia de la bio-lógica de la cultura occidental. Por ende, en la situación colonial, no hubo una jerarquía de dos, sino de cuatro categorías. Comenzando por la parte superior, estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo Otro (las mujeres africanas). Las colonizadas ocuparon la categoría residual y sin especificación de lo Otro.

En tiempos recientes, la Academia feminista ha buscado corregir el sesgo masculino de los debates sobre la colonización enfocándose en las mujeres. Una tesis fundamental que derivó de este esfuerzo afirma que las mujeres africanas sufrieron una «doble colonización»: la dominación europea y la tradición indígena impuesta por los hombres africanos. El libro de Stephanie Urdang *Fighting Two Colonialisms* es característico de esta perspectiva.[7] Si bien la profundidad de la experiencia colonial de las mujeres africanas se expresa de forma sucinta con la idea de la duplicación, no hay consenso acerca de por qué habría sido doble. Desde mi perspectiva, no es que hubiera dos colonizaciones, sino dos formas de opresión que confluyeron como resultado de

7. Stephanie Urdang: *Fighting Two Colonialisms. Women in Guinea-Bissau*, Zed Press, Londres, 1979. En su texto *Peasants, Traders, and Wives...*, *op. cit.*, Elizabeth Schmidt hace la afirmación de que las mujeres shona de Zimbabue estaban oprimidas por dos patriarcados —el indígena y el europeo—.

dicho proceso para las colonizadas. Por lo tanto, la insistencia en dos formas de colonización resulta engañosa, porque ambas expresiones de opresión están enraizadas en las relaciones jerárquicas de raza/género de la situación colonial. Los europeos colonizaron a las hembras africanas como africanas y como mujeres africanas. Experimentaron, al igual que los machos africanos, la dominación, la explotación y la inferiorización racial y, por separado, en cuanto que hembras africanas, la inferiorización y la marginalización de género.

Es importante enfatizar la combinación de los factores de raza y de género porque las mujeres europeas no ocuparon la misma posición en el orden colonial que las hembras africanas. Un comunicado del gobierno colonial en Nigeria muestra la posición notoriamente desigual de ambos grupos en el sistema colonial. El documento establecía que «se pagará a las africanas el equivalente al 75 % de la tarifa asignada a las mujeres europeas».[8] Además, cualquiera que haya sido su «posición social» en el sistema de costumbres indígenas, las relaciones entre los machos y las hembras africanas no pueden aislarse de la situación colonial o describirse como una forma de colonización, en particular porque durante este periodo los machos africanos estaban siendo ellos mismos colonizados.[9] Las opresiones racial y de género experimentadas por las hembras africanas no deberían visualizarse en términos de adición, como si se amontonaran una por encima de la otra. Es pertinente el comentario de Elizabeth Spelman sobre la relación entre el racismo y el sexismo en el contexto de Estados Unidos: «El modo en que será experimentada una forma de opresión está influido por e influye en el cómo se experimentará

8. Citado en Nina Mba: *Nigerian Women Mobilized. Women's Political Activity in Southern Nigeria, 1900-1965*, University of California Press (International Studies Institute), Berkeley, 1982, p. 65.
9. Sería engañoso suponer que la relación entre los hombres africanos y las mujeres africanas se mantuvo ajena a la colonización. Después de todo, de acuerdo con Memmi, «descubrí que pocos aspectos de mi vida y de mi personalidad no estaban afectados por este hecho. No solo afectaba a mis pensamientos, a mis pasiones y a mi conducta, sino también a la conducta de los demás hacia mí» (*The Colonizer...*, *op. cit.*, p. VIII). [En castellano, pp. 135-207.]

otra forma de opresión».[10] Aunque sea necesario debatir acerca del impacto de la colonización en categorías específicas de personas, en última instancia su efecto en las mujeres no puede separarse de su impacto en los hombres, porque las relaciones de género no son de suma cero —en cualquier sociedad, mujeres y hombres están inextricablemente ligados—.

Este capítulo examinará políticas, prácticas e ideologías coloniales concretas y determinará cómo impactaron de forma diferente en los machos y en las hembras. En esta consideración será muy importante la identidad de género de los colonizadores. En el ámbito de lo político, me concentraré en los sistemas administrativos, educativos, legales y religiosos. Haré evidente que, desde dichas políticas y prácticas, fluían ciertas ideologías y valores que con frecuencia influyeron en la conducta de la gente colonizada, de forma tácita pero no por eso menos profunda. La colonización fue un proceso polifacético que involucró a una gran diversidad de europeos, incluyendo a misioneros, comerciantes y funcionarios estatales. Por lo tanto, abordaré la cristianización como una parte fundamental del proceso colonial. Finalmente, la colonización fue, por sobre todas las cosas, la expansión del sistema económico europeo en el que «debajo de la superficie de la política colonial y de las normas administrativas, subyacía el desdoblamiento del proceso de imposición del capital».[11] El sistema económico capitalista dio forma a los modos concretos a través de los cuales se efectuó la dominación colonial.

El Estado patriarcal

La imposición del sistema estatal europeo, con su concomitante maquinaria legal y burocrática, es el legado más perdurable del gobierno colonial europeo en África. El sistema internacional de Estados nación, como lo conocemos en la actualidad, rinde homenaje

10. Spelman, *Inessential Woman...*, *op. cit.*, p. 123.
11. Bill Freund: *The Making of Contemporary Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 111.

a la expansión de las tradiciones de gobierno y de organización económica europeas. Una de las costumbres exportadas a África durante este periodo fue la exclusión de las hembras de la recientemente creada esfera pública colonial. En Inglaterra, el acceso al poder se basaba en el género; por lo tanto, la política era en gran medida un trabajo masculino y la colonización, que en esencia fue un asunto político, no fue la excepción. Aunque, atendiendo a su condición de pueblo conquistado, se hizo efectiva la exclusión de machos y hembras africanas de los más altos escalones de las estructuras del Estado colonial, los machos sí tuvieron participación en los niveles de gobierno más bajos. El sistema de gobierno indirecto introducido por el colonialismo británico reconoció la autoridad de los jefes machos a escala local, pero no sucedió lo mismo en el caso de las lideresas. En consecuencia, las hembras fueron eficazmente excluidas de todas las estructuras del Estado colonial. El proceso por el cual se eliminó a las hembras de la arena política, ámbito en el que habían participado durante la etapa precolonial, será de particular relevancia en la siguiente sección.

El mismo proceso que clasificó y redujo a las anahembras africanas a «mujeres» las volvió no elegibles para los papeles de liderazgo. La exclusión partía de una base biológica y el asunto pasó a ser un acontecimiento del todo novedoso en la sociedad yorùbá. El surgimiento de las mujeres como una categoría identificable por la anatomía y subordinada a los hombres en cualquier situación resultó, en parte, de la imposición de un Estado patriarcal colonial. Para las anahembras, la colonización fue un doble proceso de inferiorización racial y de subordinación de género. En el capítulo 2 expuse que en la sociedad yorùbá prebritánica, al igual que los anamachos, las anahembras tenían múltiples identidades que no se basaban en la anatomía. La creación de la categoría «mujeres» fue uno de los primeros éxitos del Estado colonial.

En su libro sobre las mujeres europeas en la Nigeria colonial, Helen Callaway analiza la relación entre género y colonización en el entorno del colonizador. Ella argumenta que el Estado colonial fue patriarcal en muchos sentidos. Para empezar, su plantilla era en su totalidad masculina. Aunque se incorporó a unas cuantas europeas debido a su formación profesional como enfermeras, las

mujeres estaban legalmente excluidas de las ramas administrativas que personificaban el poder y la autoridad.[12] Callaway también nos dice que el Servicio Colonial, conformado con el propósito de gobernar a la gente colonizada, era:

> *Una institución masculina en todos sus aspectos: por su ideología «masculinizada», sus procedimientos y organización militares, sus ceremonias de poder y jerarquía y sus sólidas fronteras entre los sexos. En el sistema de creencias de aquel tiempo debió de haber sido «inimaginable» considerar siquiera la parte que las mujeres pudieron jugar, más allá de su papel como hermanas enfermeras, que tempranamente fueron reconocidas por su importante trabajo «femenino».*[13]

Por lo tanto, no debería sorprendernos que para el gobierno colonial fuera inimaginable reconocer a las hembras lideresas entre los pueblos que, como el yorùbá, estaban siendo colonizados.

La colonización se presentaba a sí misma como un trabajo hecho «a la medida de los hombres» —la prueba definitiva de la hombría— en especial porque, durante aquel tiempo, la tasa de mortalidad europea en África Occidental era particularmente elevada. Solo los más aguerridos podían sobrevivir a la «tumba del hombre blanco», como se conocía a África Occidental durante la época. De acuerdo con Callaway, Nigeria era descrita una y otra vez como un país de hombres en donde las mujeres (europeas) estaban «fuera de lugar»,[14] en el doble sentido de un desplazamiento físico y en el simbólico que hacía referencia a un territorio en exclusiva masculino. La señora Tremlett, una europea que acompañó a su marido a Nigeria durante este periodo, se lamentaba de la

12. Helen Callaway: *Gender, Culture, Empire. European Women in Colonial Nigeria*, MacMillan Press/St. Anthony College, Oxford, 1987, p. 4.
13. *Ibid.*, pp. 5-6.
14. Callaway parece ser insensible al hecho de que hubiese distinciones de género entre las africanas y los africanos, a pesar de que parte de la motivación de su ensayo consistía en restaurar un análisis de género de la colonización.

situación de las mujeres europeas: «A menudo me he hallado a mí misma reflexionando de manera muy amarga sobre la posición insignificante de las mujeres en lo que prácticamente es un país de hombres [...]. Si hay un lugar en la tierra donde una mujer se sienta una cosa sin importancia, ese lugar es la Nigeria de nuestros días».[15] Si las mujeres del colonizador fueron tan insignificantes, entonces solo podemos imaginar la situación de las «otras» mujeres, si es que acaso su existencia llegaba a reconocerse. Aun en vísperas de la colonización había jefas y funcionarias por todo el territorio yorùbá. Con ironía, una de las signatarias del acuerdo que cedía Ìbàdàn a los británicos fue Làńlátù, una *ìyálóde*, una jefa anahembra.[16] La transformación del poder del Estado en un poder masculino de género fue consumada en cierto grado por la exclusión de las mujeres de las estructuras estatales. Esto contrastaba de manera nítida con la organización estatal yorùbá, en la cual el poder no estaba resuelto por el género.

El aislamiento de las mujeres de las estructuras estatales fue particularmente devastador porque la naturaleza misma del Estado estaba sufriendo una transformación. A diferencia del Estado yorùbá, el colonial era despótico. Los machos africanos designados como jefes por los colonizadores tuvieron mucho más poder sobre la gente del que se les había conferido tradicionalmente. Durante el periodo colonial en el África Occidental británica, los jefes (machos) perdieron su soberanía al tiempo que incrementaban sus poderes sobre la gente,[17] y aun cuando los británicos crearon su propio estilo de «jefes tradicionales» hemos creído que sus poderes procedían de la «tradición». El agudo comentario de Martin Chanock sobre el poder de los jefes en el África colonial es particularmente aplicable a la situación yorùbá: «Cada vez que se topaban con un jefe [...] los oficiales británicos [...] decidían retroactivamente investir en *él* no solo un rango de autoridad más alto del que antes tenía, sino también una autoridad diferente. Parecía no

15. Citada en Callaway, *Gender, Culture, Empire...*, *op. cit.*, p. 5.
16. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 656.
17. Michael Crowder y Obaro Ikime: *West African Chiefs*, University of Ife Press, Ife, 1970, p. XV.

haber forma de pensar la autoridad [...] que no fuera principalmente como un poder judicial».[18] Así, los jefes machos fueron investidos con más poder sobre la gente mientras que las lideresas fueron privadas de poder. Sus posiciones formales fueron debilitadas muy rápido debido a la falta de reconocimiento.

A otra escala, el desplazamiento del poder judicial de la comunidad al consejo de jefes machos probó ser particularmente negativo para las hembras, en un momento en que el Estado extendía sus tentáculos a un creciente número de aspectos de la vida. En la sociedad yorùbá prebritánica, el fallo sobre los conflictos era responsabilidad de la gente más vieja del linaje. Por lo tanto, muy pocos asuntos estaban bajo la competencia del gobernante y del consejo de jefaturas. Pero en la administración colonial, el Sistema de Autoridad Indígena, con sus conocidos tribunales, se involucraba en todos los asuntos civiles incluyendo el matrimonio, el divorcio y el adulterio.

Fue precisamente durante la etapa en que el Estado devino omnipotente que se excluyó a las mujeres de sus instituciones. Como en muchas sociedades africanas, la omnipotencia del Estado llegó a ser una nueva tradición en la sociedad yorùbá. Dicha omnipotencia tiene profundas raíces en las ideas políticas europeas. El análisis de Fustel de Coulanges sobre las ciudades-Estado griegas en la Antigüedad corrobora este hecho:

> *Nada había en el hombre que fuese independiente. Su cuerpo pertenecía al Estado y estaba consagrado a la defensa del mismo [...]. Si la ciudad necesitaba dinero, podía ordenar a las mujeres que le entregasen sus alhajas. La vida privada no escapaba a esta omnipotencia del Estado. Muchas ciudades griegas prohibían el celibato a los hombres. Esparta no solo castigaba al que no se casaba, sino también al que se casaba tarde. El Estado podía prescribir el trabajo en Atenas, la ociosidad en*

18. Martin Chanock: «Making customary law. Men, women and the courts in colonial Rhodesia», en M. J. Hay y Marcia Wright (eds.), *African Women and the Law. Historical Perspectives*, n.º 7, University of Boston (African Studies Center), Boston, 1982, p. 59. El énfasis es mío.

> *Esparta.* Ejercía su tiranía hasta en las cosas más pequeñas: *en Locres, la ley prohibía a los hombres beber vino puro; en Roma, Mileto y Marsella lo prohibía a las mujeres.*[19]

En su análisis de las sociedades europeas, Edward Shorter se hace eco de las observaciones previas de De Coulanges: «Las comunidades europeas tradicionales regulaban asuntos como la sexualidad conyugal o la formación de la pareja. No obstante, lo que debiera llamar la atención es el grado hasta el que estos asuntos fueron eliminados de la regulación informal de la opinión pública y *asignados a la política pública*».[20] Por mencionar unos pocos ejemplos: había un «castigo por fornicación» contra las mujeres que se embarazaran antes de la boda —las novias embarazadas no podían lucir la corona nupcial—. Y antes de que se le permitiera a un hombre integrarse a un gremio, el gremio hacía hincapié en que «no solamente [el] propio hombre no fuese ilegítimo (o concebido antes del matrimonio), sino que sus progenitores fueran igualmente bien concebidos».[21] Por encima de todo, la comunidad tenía el poder de suspender matrimonios.[22] No debemos olvidar que, durante esta etapa, en su gran mayoría las mujeres estaban excluidas de la autoridad pública formal en Europa; en consecuencia, la política pública a la que Shorter alude tenía una constitución masculina. No cabe duda de que las sociedades africanas regularon algunos de estos asuntos, pero esta regulación recaía en el linaje y quizá en algunas opiniones extrafamiliares. Así, la probabilidad de que cualquier categoría de personas, incluyendo a las anahembras, pudiera haber sido excluida del proceso familiar de toma de decisiones era mucho menor que en Europa.

19. Fustel de Coulanges: *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1980, pp. 293-294. [Hay trad. cast.: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México DF, 2005, p. 220.] El énfasis es mío.
20. Edward Shorther: *The Making of the Modern Family*, Vintage Books, Nueva York, 1983, p. 50. El énfasis es mío.
21. *Ibid.*, p. 51.
22. *Ibid.*, p. 52.

La gente africana quedó enganchada a esta desafortunada tradición de dominación masculina —desventajosa para las mujeres en particular—, porque el matrimonio, el divorcio e incluso el embarazo quedaron bajo competencia del Estado. Por lo anterior, es obvio que el impacto de la colonización fue profundamente negativo para las mujeres. Las estimaciones que observan ciertos «beneficios» para las mujeres africanas son incorrectas desde la perspectiva del efecto global del Estado colonial, que definió en efecto a las hembras como «mujeres» y, por consiguiente, como sujetas coloniales de segunda clase no aptas para decidir su propio destino. La posición social de segunda categoría de la ciudadanía femenina durante el periodo posindependentista está enraizada en el proceso que las inventó como mujeres. El acceso femenino a la afiliación del grupo dejó de ser directo; el acceso a la ciudadanía estaría ahora mediado por el matrimonio, a través de la «conyugalidad de la ciudadanía».[23]Aun así, un grupo de académicas sostiene que la colonización fue algo benéfico para las mujeres africanas. Consideremos dos casos en los que se está de acuerdo en que de alguna forma y en relación con los hombres africanos, las mujeres africanas se beneficiaron del gobierno colonial. Según Jane Guyer, la idea de que bajo el gobierno europeo las mujeres africanas experimentaron un descenso en su posición social es una malinterpretación; en realidad, según ella, la brecha entre las situaciones sociales de hombres y mujeres se redujo debido al «descenso de la posición de los hombres».[24] Por una parte, Guyer presupone que existían identidades colectivas de género para machos y hembras. Esta es una más de las manifestaciones evidentes de la idea androcéntrica de que los colonizados experimentaron la colonización como una pérdida de hombría, proyectando de este modo la creencia errónea de que las hembras no tenían nada (o nada de valor) que perder. Es una interpretación limitada del efecto de la colonización en términos de algo intangible (llamado hombría). Las personas colonizadas también perdieron la

23. En el original, «wifization of citizenship». (*N. del T.*)
24. Guyer, *Family and Farm in Southern Cameroon*, *op. cit.*, p. 5.

capacidad de hacer su propia historia sin la intromisión extranjera; perdieron su trabajo y sus tierras; muchas perdieron la vida; y, debido a que la colonización involucró tanto a machos como a hembras, es evidente que ellas también sufrieron estas pérdidas. Además, un análisis de la idea de hombría, que con frecuencia es indefinida, sugiere que se trata de una versión masculinizada del concepto del yo. Ashis Nandy ha escrito que, para la gente colonizada, la experiencia colonial significó la pérdida del yo.[25] Desde el punto de vista más inclusivo de Nandy, podemos comenzar a analizar la experiencia de las hembras en los mismos términos que la de los machos.

Nina Mba es otra académica que visualiza algunas ventajas para las mujeres africanas durante la colonización. En su estudio sobre los efectos del Gobierno británico sobre las mujeres del suroeste de Nigeria, concluye que los decretos coloniales sobre el matrimonio fortalecieron la situación legal de las mujeres porque acentuaron sus derechos sobre la propiedad conyugal.[26] Esta visión es errónea por varias razones. Para empezar, su presuposición de la situación social de las esposas como algo idéntico a la «condición de la mujer» limita su capacidad para captar el hecho de que, en las culturas del suroeste de Nigeria, los derechos de las anahembras como esposas, hijas y hermanas provenían de diferentes bases. Por ejemplo, la falta de acceso a la propiedad del esposo no constituía una posición social secundaria para las «mujeres», porque en cuanto que hijas y hermanas tenían derechos en ambos linajes —es decir, derecho a las pertenencias de su padre, de su madre, y de hermanos y hermanas—. En el pasado, el cónyuge *ọkọ* tampoco podía heredar las propiedades de su *aya*. Así que la aparente provisión de derechos de «propiedad conyugal» de la ley colonial no fue necesariamente algo bueno para las mujeres, porque la constitución de una nueva categoría de propiedad, llamada conyugal, significaba que la esposa perdía sus derechos de propiedad independientes y que, de igual manera, los esposos ahora podrían quedarse con las pertenencias de la esposa. Por otra

25. Nandy, *The Intimate Enemy...*, *op. cit.*
26. Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, p. 54.

parte, el posicionamiento de las esposas como beneficiarias de los maridos también significó la abolición de los derechos de otras mujeres, como las madres, las hermanas y las hijas. Debemos recordar asimismo que muchas sociedades nigerianas tenían sistemas matrimoniales polígamos, lo que plantea la compleja cuestión de qué esposas heredaban cuáles posesiones, pues algunas de ellas llevaban más tiempo casadas con el mismo marido que otras. Mba no trata ninguno de estos asuntos. Finalmente, su fe en el sistema legal como una forma de «mejora de la condición social de las mujeres» es arbitraria, dado que el mismo sistema colonial las constituyó como sujetas de segunda categoría. Los sistemas legales no funcionan en el vacío y los hombres, por razones que se argumentarán más tarde, estaban en mejor posición para tomar ventaja de los novedosos sistemas legales. En suma, la idea de que las mujeres, y de hecho cualquier categoría de personas entre los pueblos colonizados, se beneficiaran del gobierno colonial no refleja la realidad.

El ascenso social de los machos: discriminación por sexo en la educación colonial

La introducción del cristianismo y de la educación occidental fue fundamental para la estratificación de la sociedad colonial a lo largo de las líneas de clase y género. Podría decirse que la desventaja inicial de las hembras en el sistema educativo fue el factor decisivo de su inferiorización y de su falta de acceso a los recursos durante el periodo colonial y ciertamente en la etapa contemporánea. ¿Cómo sucedió esto? En los primeros cincuenta años de colonización británica en la tierra Yorùbá, el cristianismo y la educación occidental fueron inseparables, porque constituían el monopolio de los misioneros cristianos. La escuela era la iglesia y la iglesia era la escuela. Desde el punto de vista de los misioneros, el proceso de cristianización e instrucción de los infieles africanos tenía que ser un proceso de europeización. La meta de los misioneros era transformar, no conservar, las sociedades africanas.

Los misioneros creían que había que reformar el sistema familiar africano y convertirlo en el vehículo de «civilización» para estas sociedades. Un misionero de la tierra Yorùbá delata este prejuicio cuando plantea la pregunta: «¿Es correcto aplicar el sagrado nombre de hogar a un recinto ocupado por dos o seis o hasta una docena de hombres cada uno quizá con una multitud de esposas?».[27] El «renacimiento espiritual» y la reforma de las sociedades africanas se entretejían en las mentes de los misioneros.

Las escuelas fueron fundadas con el propósito de facilitar la evangelización. Quizá la razón más importante para su temprano establecimiento en el territorio yorùbá, durante esta etapa de trabajo misionero, esté sintetizada en el libro del misionero bautista T. J. Bowen, publicado en 1857:

> *En relación con África, nuestras intenciones y esperanzas no consisten solamente en llevar el conocimiento de Cristo a tantos individuos como sea posible. Deseamos proclamar el Evangelio en el corazón, la mente y la vida social de los pueblos, para que la verdad y la rectitud permanezcan y prosperen entre ellos, sin la mediación de los misioneros extranjeros. Esto no puede hacerse sin civilización. Para proclamar el Evangelio, la gente debe tener biblias y, por lo tanto, la destreza de hacerlas o el dinero para comprarlas. Deben leer la Biblia y esto implica instrucción.*[28]

Aquí sobresalen dos importantes afirmaciones. La primera, que las misiones europeas necesitaban misioneros africanos con el propósito de cristianizar a los de su clase. Esto no resulta sorprendente porque durante esta etapa, África Occidental seguía siendo conocida como la tumba del hombre blanco, ya que pocos europeos podían sobrevivir a las condiciones ambientales del entorno. Por lo tanto, si la cristiandad iba a sembrarse sin vacilaciones, era imprescindible emplear a personal africano. Segunda, la habilidad de leer la Biblia era vista como fundamental para el

27. J. F. Ade Ajayi: *Christian Missions in Nigeria 1841-1891*, Northwestern University Press, Evanston, 1965, p. 15.
28. Bowen, *Central Africa*, *op. cit.*, pp. 321-322.

mantenimiento de la fe individual. Por lo anterior, no sorprende que los machos fueran el objetivo de la educación misionera. Fueron vistos como potenciales empleados, catequistas, pastores y misioneros al servicio de la Iglesia. En estas profesiones no había lugar para las hembras salvo como esposas, como ayudantes de sus esposos, que ciertamente fue el papel de las pocas mujeres misioneras.

En 1842, la misión metodista estableció en Badagri su primera escuela. Para 1845, la Sociedad de la Iglesia Misionera había fundado un internado para muchachos. Más hacia tierra adentro, Abẹ́òkúta se convirtió en la base y en la capital educativa del territorio yorùbá. En 1851, tres mil inmigrantes yorùbá, llamados coloquialmente sàró,[29] la mayoría practicantes cristianos, se establecieron en dicha ciudad. Uno de los más famosos fue Samuel Ajayi Crowther, quien se convertiría en el primer obispo anglicano africano. Inmediatamente después de su llegada a Abẹ́òkúta, Crowther y su esposa fundaron dos escuelas, una para muchachos y otra para chicas. Habría que decir que la escuela de costura de la señora Crowther fue tan popular que «incluso los *babálawo* [sacerdotes-adivinos] enviaban a sus niñitas con la señora Crowther para que recibieran instrucción».[30] Las prácticas de separación por sexo se establecieron con rapidez y hasta se reflejaban en las asignaturas de las escuelas mixtas. Ajayi sintetizó el horario de las escuelas de la CMS de la siguiente forma:

> *9 a. m. Cantar, representaciones de fragmentos de la Biblia, lectura de un capítulo de la Biblia, oraciones.*
>
> *9.15 a. m. – 12 p. m. Gramática [excepto los miércoles que toca catecismo], lectura, ortografía, escritura, geografía, comida.*
>
> *2 – 4 p. m. Cifrado [aritmética], lectura, ortografía, significados de las palabras.*
>
> *4 p. m. Oraciones finales**
>
> (*) Ajayi, *Christian Missions*

29. Sobre el pueblo sàró, véase el capítulo 3.
30. Adewunmi Fajana: *Education in Nigeria 1939-1942. An Historical Analysis*, Longman, Lagos, 1978, p. 25.

Y agrega: «Esto se repetía con mayor o menor exactitud durante la semana, exceptuando los viernes, dedicados exclusivamente a las representaciones de pasajes de la Biblia, correcciones y exámenes. Las chicas seguían un currículo parecido, aunque con variaciones importantes. En la sesión vespertina, de lunes a jueves, tenían costura y bordado».[31]

Aunque los machos eran el principal foco de atención de la educación misionera, es obvio que la educación de las hembras no era intrascendente para la estrategia de los misioneros. De hecho, tenían un interés particular en la producción de las madres que serían el pilar de las familias cristianas. Evidentemente les preocupaba que la influencia hogareña «pudiera destruir la buena semilla plantada en la escuela».[32] El caso de la familia Harrison y sus pupilas ejemplifica cómo había que mirar esta «influencia hogareña» de acuerdo con el pensamiento religioso. El señor y la señora Harrison mantenían a las alumnas lejos de sus madres, quienes supuestamente «seguirían conduciendo a sus hijas con los malos ejemplos de siempre».[33] T. H. Popleslour, misionero y educador, enfatiza la importancia de la familia en la educación de las criaturas:

> *La instrucción en la escuela engloba* [sic] *solamente una parte de la educación. Hay que considerar la vida fuera de la escuela en la pudrición* [sic] *de un carácter provechoso y cristiano, dada la influencia que opera para bien o para mal [...]. Los padres pueden jugar una parte importante (si son cristianos). ¿Cómo podría un bárbaro que no ve maldad en la mentira, el robo, el engaño, la fornicación [...] enseñar la rectitud? ¿Cómo podría enseñarle a sus criaturas el temor de Dios?*[34]

Para las misiones cristianas, tanto chicas como chicos necesitaban educación, pero para funciones distintas en la nueva sociedad

31. *Ibid.*, p. 139.
32. Fajana, *Education in Nigeria...*, *op. cit.*, p. 29.
33. *Ibid.*, p. 37.
34. Citado en *ibid.*, p. 30.

que los colonizadores estaban fabricando. Así, se dio preferencia a la educación masculina y, en algunos lugares, se tomaron disposiciones para ciertas formas de educación superior para los machos.

En las memorias de Anna Hinderer, podemos observar muy de cerca el sesgo de género con que los misioneros entrenaban a sus tuteladas y tutelados yorùbá. David y Anna Hinderer fueron misioneros anglicanos que, a partir de 1853, pasaron más de diecisiete años en la tierra Yorùbá. En las memorias de Anna, tituladas *Seventeen Years in the Yorùbá Country*, podemos sentir el pulso de lo que era la vida en el Ìbàdàn del siglo XIX. Al arribar a Ìbàdàn, la familia Hinderer entabló una rápida amistad con un importante jefe que de inmediato envió a sus dos retoños —un chico y una chica— a vivir con ella para recibir instrucción. En muy poco tiempo, tuvieron a su cargo la educación de dieciséis criaturas, machos y hembras —incluyendo los retoños de otra gente importante y unas cuantas criaturas esclavizadas que habían sido redimidas por los misioneros—.[35]

Sin embargo, como en el caso de las escuelas anglicanas, la familia Hinderer tenía un currículo específico para cada sexo. La señora Hinderer nos dice que, además de las habituales «cuatro R»,[36] que todas las criaturas debían aprender a diario desde las nueve de la mañana hasta el mediodía, las chicas recibían instrucción en tejido y bordado desde el mediodía hasta las dos de la tarde.[37] Solo desde la perspectiva de este horario podemos comprender un comentario de la señora Hinderer que parecería ensombrecer las habilidades académicas de las muchachas. Al referirse a los preparativos para los bautizos, en 1859, dijo: «Su preparación [la de las criaturas] y examen ha sido sumamente interesante para mi marido; los chicos parecen haber captado la raíz del asunto».[38] No es sorprendente su observación si consideramos

35. Anna Hinderer: *Seventeen Years in the Yorùbá Country. Memorials of Anna Hinderer*, Seeley, Jackson and Halliday, Londres, 1877, pp. 69-70.
36. Se llamaban «cuatro R» (Religión, Aritmética [*Rithmetic*, en inglés], Ritos y Religión) para mostrar que estaban completamente impregnadas de instrucción religiosa.
37. Hinderer, *Seventeen Years...*, *op. cit.*
38. *Ibid.*, pp. 206-207.

que los jóvenes tenían al menos dos horas adicionales diarias de preparación mientras las muchachas aprendían a coser y a bordar.

Además del ejemplo cotidiano que el señor y la señora Hinderer daban sobre la separación de ámbitos, había otras maneras más sutiles de inculcar en las criaturas las tendenciosas enseñanzas de género. Cuando la señora Hinderer recibió un paquete con «chucherías» de Inglaterra, obsequió «para gran deleite de cada una de las chicas, un fino pañuelo y un bonito alfiler para abrocharlo; y al siguiente domingo en la iglesia lucieron muy limpias y arregladas. A los muchachos se les repartieron pistolas y camisas, pero la pluma y una hoja de papel fueron su placer supremo».[39] El mensaje era simple: los muchachos estudiaban para convertirse en empleados, catequistas, pastores, misioneros, diplomáticos, o políticos incluso. El papel de las chicas era lucir delicadas y atractivas, listas para convertirse en las esposas y ayudantes de aquellos hombres potencialmente poderosos.

De hecho, tenemos abundante información de que, al crecer, algunas y algunos de aquellos pupilos vanguardistas terminarían cumpliendo con las expectativas al demostrar la eficacia de su entrenamiento de género. Susana, una de aquellas alumnas, se convertiría en la señora Olubi, la esposa del primer pupilo de la familia Hinderer. Anna Hinderer escribió sobre ella: «La señora Olubi tiene cuatro retoños que la mantienen bastante ocupada».[40] El fantasma de los quehaceres domésticos, como obligación exclusiva de las mujeres, hacía su aparición en el paisaje yorùbá, en contraste con la costumbre de que el total de las personas mayores (anamachos y anahembras) tuviera un empleo remunerado. Por el contrario, el marido de Susana, Olubi, se convirtió en uno de los hombres más poderosos de la tierra Yorùbá en el siglo XIX. Como funcionario y diplomático de la Iglesia anglicana, negoció tratados entre los beligerantes estados yorùbá y los británicos. Desde luego, a diferencia de su esposa, Olubi y los demás estudiantes machos contaron con el beneficio de la educación superior en el centro misionero de

39. *Ibid.*, p. 108.
40. Obtuve la información de Kemi Morgan: *Akinyele's Outline History of Ìbàdàn*, Caxton Press, Ìbàdàn, 1970.

entrenamiento de la CMS en Abẹ́òkúta. No hubo escuelas de este tipo para las chicas hasta mucho después. ¿Qué sucedió con la pareja de retoños, hermano y hermana, del importante jefe de Ìbàdàn, que también fueron de los primeros pupilos de la familia Hinderer? Akinyele, el muchacho, se desempeñó durante cincuenta y cinco años como maestro y pastor, y se le reconoce por su aportación a la consolidación de la Iglesia anglicana en Ògbọ́mọ̀ṣọ́, otra ciudad yorùbá. A su hermana Yejide se la recuerda por sus cuatro criaturas y no parece haberse dedicado a profesión alguna. Le fue mejor a Konigbagbe, otra de las muchachas. Se convirtió en maestra, pero rápidamente desapareció de los registros.[41] Cabe preguntarse si su desaparición tuvo que ver con el hecho de que, al casarse, tomó el apellido de su marido, una nueva «tradición» adoptada por las familias africanas mientras iban europeizándose.

La disparidad entre el número de chicos y de chicas que asistían a la escuela era notoria con el cambio de siglo, y representaba un problema personal para los hombres educados que buscaban a esposas instruidas en las formas occidentales. A principios de 1902, el punto principal de la agenda en la reunión del St. Andrews College, en Ọ̀yọ́, una institución superior de excelencia para hombres, fue «¿Dónde habremos de conseguir a nuestras esposas y qué tipo de instrucción deberían recibir?».[42] En 1930, en los reformatorios misioneros había treinta y siete mil muchachos, pero solo diez mil chicas. En 1947, el número de muchachas se había incrementado a treinta y ocho mil, pero equivalía apenas al 25 por ciento del total del alumnado.[43]

La razón de esta brecha educativa se atribuye por lo general a la «tradición», a la idea de que el padre y la madre preferían educar a sus hijos en lugar de a sus hijas.[44] Para mí no es tan obvio que, en el caso yorùbá, una tradición en particular hubiese creado el

41. *Ibid.*
42. T. Ogunkoya: *St. Andrews College Oyo. History of the Premier Institution in Nigeria*, Oxford University Press, Nueva York, 1979, p. 25.
43. Extraído de Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, p. 61.
44. Para un desarrollo más reciente de esta línea de pensamiento, véase Laray Denzer: «Yoruba women. A historiographical study», *International Journal of African Historical Studies*, vol. 27, n.º 1, 1994, p. 19.

problema. El único texto que ofrece detalles específicos de la forma en que la «tradición» pudo haber sido un obstáculo para la educación no limita el problema a las hembras. De acuerdo con T. O. Ogunkoya, a mitad del siglo XIX en Abẹ́òkúta, «los sacerdotes Ifá (adivinos-sacerdotes) divulgaron ampliamente que cualquier hombre negro que tocase un libro se debilitaría hasta volverse impotente mientras que la mujer se volvería estéril. Si para 1903 los hombres habían cruzado la valla con éxito, no había ocurrido lo mismo con las mujeres».[45] Cualquiera que sea la historicidad de esta afirmación, el hecho de que los hombres trascendieran tan rápidamente las barreras sugiere que hubo otros factores que intervinieron además de la «tradición». ¿Cómo podemos explicar entonces la continua infrarrepresentación de las hembras en el sistema escolar? La evidencia histórica no parece apoyar la hipótesis de que, en un primer momento, el padre y la madre prefiriesen enviar a sus hijos a la escuela en lugar de a las hijas. No hay nada que sugiera que desde sus inicios, sin importar si se trataba de Badagri, Lagos, Abẹ́òkúta o, más tierra adentro, en Ìbàdàn, la participación de los muchachos en las escuelas haya sido abrumadora. Además de las criaturas esclavizadas que se convertían en aprendices luego de ser redimidas por los mismos misioneros, no parece haberse impuesto algún otro patrón (de género o no). El jefe Ogunbonna de Abẹ́òkúta dijo haber enviado a su hija a una de las casas de misión porque su madre había muerto y no había nadie que pudiera cuidarla.[46] El jefe Olunloyo de Ìbàdàn envió a su hijo y a su hija a vivir con la familia Hinderer porque estaba encantado con la «magia» de la escritura.[47] Otra jovencita también terminó con dicha familia porque se encaprichó con la señora Hinderer e insistió en irse a casa con ella.[48] Se decía incluso que los muy difamados sacerdotes Ifá parecían ansiosos por enviar a sus hijas a la escuela

45. Ogunkoya, *St. Andrews College Oyo...*, *op. cit.*, p. 25.
46. Se trata de una curiosa declaración considerando el amplio tamaño de las familias yorùbá. Pudiera ser un indicio de que la madre de la chica habría sido esclavizada, quedándose entonces sin parientes por el lado materno.
47. Hinderer, *Seventeen Years...*, *op. cit.*, p. 69.
48. *Ibid.*, pp. 151-152.

para chicas, fundada en Abẹ́òkúta en 1846 por la esposa del misionero yorùbá Samuel Crowther.[49] Otras formas de reclutamiento del alumnado incluían sobre todo la redención de las criaturas esclavizadas y la aceptación de «empeños».[50] No hay indicios del predominio de algún sexo en cualquiera de estas categorías.

Es obvio que, al principio, la respuesta de los padres y de las madres yorùbá hacia la enseñanza de las criaturas no fue favorable. Expresaron renuencia a perder los servicios de sus retoños, tanto machos como hembras, en las plantaciones y en los mercados. Por lo tanto, las misiones tuvieron que encontrar incentivos para que los ascendientes enviaran a sus criaturas a la escuela. Así, en Ìjàyè, tanto la Iglesia bautista como la CMS pagaban a las pupilas y a los pupilos por ir. Incluso en las áreas costeras como Lagos y Badagri tuvieron que proveerse incentivos. Los regalos de Europa eran algunos de ellos.[51] Conforme pasaba el tiempo, empezó a haber quejas acerca de que las criaturas se habían vuelto perezosas y groseras con las personas más viejas. La preferencia por los internados estaba parcialmente relacionada con el deseo de los padres y las madres de pasar el coste de la educación de sus «improductivas» criaturas a los misioneros si la escolarización iba a privarles de los servicios de dichos retoños. Esta situación cambió con rapidez conforme padres y madres se fueron dando cuenta del valor de la educación en el empleo asalariado y de las importantes posiciones que los egresados llegaban a ocupar. Este panorama era del todo ajeno a las hembras. No sorprende entonces que posteriormente los padres y las madres no conservaran el mismo entusiasmo por la instrucción de sus hijas. Las escuelas occidentales eran muy adecuadas para preparar a los muchachos en sus futuras funciones, pero la formación de las chicas para la vida

49. Fajana, *Education in Nigeria...*, *op. cit.*, p. 25.
50. *Iwofa* en yorùbá. Se trata de un sistema de servidumbre por deudas en el cual alguien promete sus servicios o los de sus pupilos y/o pupilas a las acreedoras o los acreedores hasta que se reembolsa el préstamo. Con frecuencia las criaturas eran los «empeños». Para un debate acerca de la institución, véanse Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, y Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*
51. Ade Ajayi, *Christian Missions...*, *op. cit.*, p. 135.

adulta planeada por los misioneros europeos y los funcionarios coloniales no requería ese tipo de instrucción.

No fue hasta la década de 1870, entre las élites de Lagos —la sàró en particular—, cuando las madres descubrieron una buena razón para educar a sus hijas. En concreto, las mujeres preparadas eran las más codiciadas para el matrimonio por los hombres educados. En consecuencia, la creación de escuelas secundarias femeninas por las misiones metodistas, anglicanas y católicas se debió al esfuerzo de las organizaciones de mujeres. Usaron sus posiciones de privilegio como esposas e hijas de hombres importantes para establecer escuelas para muchachas.[52] En el Lagos victoriano, algunos de los prometedores profesionales yorùbá comenzaban a darse cuenta de lo que una mujer educada podía hacer por su carrera y posición social en la sociedad colonial. Kristin Mann, en su análisis pionero sobre el matrimonio en el Lagos colonial, muestra cómo se demandaban mujeres educadas para el matrimonio.[53] No es sorprendente que el ideal de dichas mujeres fuese convertirse en amas de casa. Por lo tanto, debían encontrar a hombres con capacidad financiera para lo que llegó a conocerse como «matrimonios por decreto».[54] Sin duda, las élites de Lagos gastaron considerables sumas de dinero para que sus hijos estudiaran en Inglaterra las distinguidas profesiones de medicina y leyes. Pero, en cierto sentido, la educación de las hijas resultaba primordial, porque su única opción era «casarse bien». El mayor miedo de las familias sàró era la posibilidad real de que sus hijas hicieran un «mal matrimonio», en referencia a la tradición yorùbá que permitía a un hombre casarse con muchas esposas.[55]

En 1882, cuando el gobierno colonial logró involucrarse en la educación (que hasta ese momento había sido monopolizada por las misiones cristianas), ya existían circunscripciones africanas, al

52. Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, p. 62.
53. Kristin Mann: *Marrying Well. Marriage, Status, and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
54. *Ibid.*, pp. 77-91.
55. *Ibid.*

menos en Lagos, que demandaban educación para todas sus criaturas. En 1909, el gobierno colonial fundó el King's College, una escuela superior para chicos. No fue hasta 1927 cuando se fundó su equivalente femenino, el Queen's College. Su establecimiento fue un homenaje a la obstinación de las mujeres de la élite de Lagos, quienes con su entusiasmo para convencer al Gobierno de la necesidad de la educación femenina, recaudaron mil libras para dicho propósito.[56] La actitud del gobierno colonial hacia la educación femenina experimentó cierta mejora. En 1929, E. R. J. Hussey, uno de los más destacados funcionarios educativos en la Nigeria colonial, abogó por que se construyeran más escuelas basadas en el modelo del Queen's College, porque «sentía que será solo cuando las mujeres africanas ocupen posiciones de importancia en el país que la población en su conjunto apreciará el valor de una buena educación para sus chicas como lo hacen ya con sus muchachos».[57] El vínculo que hacía Hussey entre educación y empleo era revelador. Pero aparentemente esta visión no era representativa de la ideología o de la política colonial sobre estos temas. Por ejemplo, en 1923, cuando la Liga de Mujeres de Lagos pidió al gobierno colonial que empleara a mujeres en la burocracia, la respuesta del secretario en jefe fue: «Es dudoso que haya llegado el tiempo de que las mujeres puedan emplearse abiertamente en las oficinas en sustitución de los hombres».[58] Más tarde, en 1951, una circular sobre la contratación de mujeres en la burocracia manifestaba: «Solo en circunstancias excepcionales podría considerarse a una mujer para el nombramiento en puestos superiores». Las excepciones fueron casos que involucraron a mujeres bien cualificadas que difícilmente «controlarían [...] personal que no fuera de su propio sexo».[59] Esta es una de las declaraciones más explícitas de la política colonial sobre la jerarquía de género. En otras palabras, *en cualquier situación las mujeres debían estar subordinadas a los hombres*, sin tener en cuenta la preparación, las

56. Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, pp. 62-64.
57. Citado en *ibid.*, p. 63.
58. *Ibid.*, p. 64.
59. *Ibid.*, p. 63.

cualidades o la senioridad. Fue así que se proyectó la masculinidad como uno de los requisitos indispensables para ser empleado en los puestos de la burocracia colonial. La promoción del anasexo como identidad social y factor decisivo del liderazgo y de la responsabilidad está en severo contraste con el sistema de senioridad que había sido el sello distintivo de la organización social yorùbá precolonial. Los hombres se convirtieron en los «herederos» del Estado colonial. Las mujeres fueron despojadas de muchas maneras; su exclusión de la educación y del empleo fue profunda y, con el tiempo, demostró ser devastadora. Los hombres llevaban ventaja, no solo en número, sino porque la educación y los valores occidentales se volvieron característicos de muchas sociedades africanas. La capacidad para sortear el mundo «moderno», que conducía a la riqueza, a la posición social y a los papeles de liderazgo, estaba cada vez más condicionada por el acceso a la educación occidental que facilitaba el ascenso social.

Quizá la consecuencia más dañina y duradera de la vinculación de los hombres con la educación, con el empleo remunerado y con el liderazgo haya sido su efecto psicológico tanto en hombres como en mujeres. En los sistemas escolares se reflejó en un sentido tanto estructural como ideológico. La idea de que las hembras no tienen la misma capacidad mental es un lugar común entre algunos de los educados bajo los criterios occidentales en la sociedad nigeriana contemporánea. Es parte del legado colonial. Por ejemplo, el Dr. T. Solarin, uno de los educadores más destacados de Nigeria, ha tocado el problema de la desigualdad por sexo en la educación. Mayflower, la escuela superior que fundó, se volvió mixta en 1958. En un principio, hubo mucha resistencia de los estudiantes machos, que sentían que las chicas no se desempeñarían tan bien escolarmente como ellos debido a su inferioridad mental.[60] El Dr. Solarin delataba el mismo tipo de razonamiento. Al expresar su opinión sobre los éxitos desiguales de hombres y mujeres, puntualizó que Europa había producido a mujeres de la talla de Juana de Arco y de madame Curie, pero, «entre todos los continentes, África seguirá

60. Tai Solarin: *To Mother with Love. An Experiment in Auto-biography*, Board Publications, Ìbàdàn, 1987, p. 223.

distinguiéndose durante mucho tiempo por la cruel condición social de sus mujeres».[61] No obstante su compasión por las mujeres africanas, habría que recalcar que, en apego a los estándares occidentales de éxito que invocaba, tampoco se produjeron en África hombres de la categoría de madame Curie. El desprecio a nuestra historia condujo al Dr. Solarin a una deducción errónea, pues acabó por creerse la muy difundida idea occidental de que las mujeres africanas eran las más oprimidas del mundo. Este ejemplo demuestra el grado en el que las ideas de superioridad racial y patriarcal de los europeos se entretejieron en las mentes de los colonizados —a pesar de todas las evidencias contrarias al respecto, Solarin suponía que en Europa se trataba por igual a mujeres y hombres—. Una se pregunta cómo habría reaccionado al hecho de que, a pesar de los extraordinarios logros de madame Curie, que la hicieron acreedora de dos premios Nobel, no fuera aceptada en la Academia Francesa de Ciencias por ser mujer.[62]

La masculinización de los *òrìṣà*: el prejuicio sexual en los lugares religiosos

La introducción del cristianismo androcéntrico fue otro factor del proceso de implantación de la dominación masculina en la sociedad yorùbá. Se ha descrito con acierto a los misioneros cristianos como los artífices de la colonización en África. Prepararon el camino al igual que Juan el Bautista. Así lo hicieron en la tierra Yorùbá, como en otras partes de África. El cristianismo llegó al territorio yorùbá en la década de 1840, años antes de que el área quedase bajo dominio británico. Los principales grupos misioneros fueron la Sociedad de la Iglesia Misionera (de Inglaterra), los metodistas, los bautistas del sur (de Estados Unidos) y los católicos. La CMS fue el mayor y el más significativo durante el primer periodo. Las primeras estancias misioneras fueron

61. *Ibid.*, p. 226.
62. Véase Schiebinger, *The Mind Has No Sex?...*, *op. cit.*, pp. 10-11 (en castellano, p. 12)

establecidas en Badagri y Abẹ́òkúta, pero pronto se extendieron a ciudades como Ìjàyè, Ògbọ́mọ̀sọ́, Ọ̀yọ́ e Ìbàdàn.

En general, los misioneros cristianos fueron bien recibidos en los diferentes estados yorùbá. De hecho, hubo competencia entre ellos para asegurarse la presencia de misioneros dentro de sus fronteras. Aunque la religión yorùbá siempre tuvo espacio para la adopción de nuevas deidades, la razón de que los gobiernos yorùbá deseasen a los misioneros europeos no era religiosa, sino política. Los gobiernos yorùbá necesitaban de la presencia y el talento de los misioneros con el propósito de asegurarse el acceso al comercio costero con los europeos y la mejora de su posición en las luchas de poder entre los estados yorùbá durante este periodo. Abẹ́òkúta, que se convirtió en el centro de las actividades misioneras en la tierra Yorùbá, disfrutó del patrocinio de los europeos, incluyendo su apoyo militar. La primera comunidad cristiana fue fundada allí. Al principio, esta se compuso en su mayoría de gente sàró, pero con el tiempo fue capaz de realizar conversiones también entre la población local. Basándose en los registros, no resulta tan evidente qué tipo de gente fue atraída por el cristianismo y qué cantidad de machos y hembras se convirtieron. Las primeras conversiones en el pueblo igbó del sureste de Nigeria se dieron entre parias y gente esclavizada, es decir, entre personas marginadas. En la tierra Yorùbá, debido muy probablemente a la presencia de una población ya cristianizada —la sàró—, la pauta fue un tanto distinta.

Los hombres parecen haber sido el objetivo primordial de la evangelización, un hecho confirmado por el debate sobre la poligamia. El conflicto más serio y persistente entre la Iglesia y sus conversos yorùbá era la costumbre del matrimonio múltiple. Se convirtió en el factor más polémico en la relación entre los potenciales cristianos yorùbá y los evangelistas. Para los misioneros, tener múltiples esposas no solo era primitivo, sino contrario a la ley de Dios: la poligamia era adulterio, simple y llanamente.[63] Por lo tanto, lo mínimo que un converso yorùbá debía hacer antes de ser

63. Ade Ajayi, *Christian Missions...*, *op. cit.*, p. 106.

bautizado era deshacerse de, salvo una, todas sus demás esposas. J. F. Ade Ajayi ha señalado lo notable que resulta que los misioneros fueran tan dogmáticos en su oposición a la poligamia, pero tan tolerantes con la esclavitud. La siguiente cita, atribuida al secretario de la CMS, así lo demuestra: «El cristianismo mejorará la relación entre el amo y el esclavo; la poligamia es una ofensa a la ley de Dios y, por lo tanto, su mejora es imposible».[64]

Desde la perspectiva de este estudio, la forma en que las mujeres figuran en dicho debate resulta igualmente interesante. Podría pensarse que, como los hombres yorùbá eran los que tenían múltiples socias conyugales, quedándose al margen de los valores cristianos, las mujeres podrían haber sido el objetivo natural de la cristianización. Pero no fue así. Lo que encontramos es una pregunta recurrente: ¿Debería la Iglesia bautizar a la esposa de un polígamo?[65] Lo que esta cuestión demuestra ante todo es el hecho de que las mujeres no eran tratadas como almas individuales a efectos de la salvación. Su fe individual era secundaria frente a la cuestión más importante de saber de quién eran esposas. A pesar del hecho de que la salvación tenía que constituirse como un acercamiento personal a Cristo, las mujeres no eran vistas como individuos —solo como esposas—. El misionero yorùbá Ajayi Crowther se apresuró a señalar a la Iglesia que «la esposa de un polígamo es una víctima involuntaria de una institución social y por ello no debería negársele el bautizo».[66] Pero ¿eran en esa época las mujeres víctimas de la poligamia o víctimas de la Iglesia? Mi punto de vista es que si un polígamo se volvía cristiano, solo entonces el tema relevante era cuáles de sus eposas quedarían descartadas y cuáles de sus criaturas serían bastardas. Las mujeres y sus retoños recibirían castigo por un conflicto cultural en el que no podían incidir por cuenta propia. De hecho, serían castigadas por su impecable ciudadanía cultural. Para las mujeres yorùbá la conversión significó una pérdida, ya que la Iglesia se equivocó en el abordaje de este espinoso tema. La advertencia de algunos misioneros yorùbá

64. Citada en *ibid.*, p. 107.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, p. 106.

de que la poligamia debia ser tolerada y reformada progresivamente cayó en saco roto.

En 1891, diversos conflictos entre la comunidad yorùbá cristiana y los misioneros dieron lugar a la separación. Entre el común de la gente se afirmaba que la intolerancia de la Iglesia hacia la poligamia había sido una de las principales razones de la ruptura. Ese mismo año se fundó en Lagos la primera Iglesia africana independiente de las misiones. Sin embargo, en su estudio vanguardista sobre las iglesias independientes en territorio yorùbá, J.B. Webster afirma que el surgimiento de iglesias indígenas fue un reflejo del profundo involucramiento de la gente yorùbá en el cristianismo.[67] Desde mi punto de vista, esta identificación con el cristianismo fue necesariamente un compromiso con el patriarcado judeocristiano, que para las mujeres resultó un mal presagio.

Sin embargo, comenzaba una nueva era en la historia de la Iglesia en la tierra Yorùbá. En las iglesias misioneras, las mujeres habían sido subestimadas; se las excluía del clero y no tuvieron un papel oficial en absoluto. Pero con la fundación de las iglesias independientes, las mujeres comenzaron a asumir papeles más importantes, algo que estaba en mayor sintonía con la participación tradicional de las anahembras en la religión yorùbá. De hecho, varias de estas iglesias fueron establecidas por mujeres. La más destacada fue cofundada por Abíọ́dún Akínṣọ̀wọ́n en 1925, pero hubo muchas más.[68] Las mujeres también jugaron papeles importantes en el día a día de las iglesias y como profetas.

Aunque el rol de las mujeres en las iglesias independientes fue más notable que en las iglesias misioneras europeas, jamás podría equipararse con la conceptualización de las anahembras en la religión indígena yorùbá. En su monumental estudio acerca de las iglesias independientes en la tierra Yorùbá, J.D.Y. Peel argumenta que, aunque las iglesias independientes dieron mayor influencia al liderazgo de las mujeres, una diferencia «se

67. James Berlin Webster: *The African Churches among the Yoruba, 1882-1922*, Clarendon Press, Londres, 1961.
68. Véase J. D. Y. Peel: *Aladura. A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford University Press, Londres, 1968, p. 71.

marcaba [...] entre las mujeres encabezando las organizaciones en su conjunto y las mujeres dominando a los hombres como grupo».[69] Arguye que, en el caso de Abíọ́dún Akínṣọ̀wọ́n, los hombres no estaban dispuestos a concederle el liderazgo total de la organización. Lo que resulta curioso acerca de esta afirmación es que Peel no nos ofrece evidencia alguna que no sea el «reclamo» de algunos hombres. De hecho, una lectura atenta del estudio de Peel revela muy poco respaldo lógico para esta interpretación. De ser cierto que los hombres no aceptaban a las lideresas, ¿por qué entonces las iglesias que se reconocían públicamente (tanto por hombres como por mujeres) como una creación femenina atraían con éxito a integrantes de ambos sexos? Peel no aborda esta cuestión. Hay un cierto grado de prejuicio machista en la forma en que plantea las preguntas de su investigación. Otro ejemplo notorio es el análisis que hace de los antecedentes de quienes fundaron las iglesias como si todos hubiesen sido machos. A pesar de haber documentado que las fundadoras de varias iglesias fueron mujeres, en su análisis del entorno social se plantea la siguiente pregunta básica: «¿Qué tipo de hombres eran los fundadores de las iglesias Aladura (independientes) durante este periodo?»[70] Analiza varios factores como ciudad de origen, ocupación y educación. El género no constituía una variable relevante porque la masculinidad de los fundadores de la Iglesia se daba por sentada.

El caso de madame Ọlátuńríé, otra destacada lideresa, invita a cuestionar la hipótesis de Peel sobre la renuencia de los hombres a la aceptación del liderazgo femenino. De acuerdo con Peel, hubo un forcejeo por la dirección de la Iglesia entre madame Ọlátuńríé y un hombre, el señor Ṣósan. Ella confesó que, mediante una visión, Dios la había escogido como cabeza de la Iglesia y que, para todos sus efectos y finalidades, la Iglesia la había aceptado como su líder. Pero Peel intentó minimizar su victoria sobre el señor Ṣósan resumiéndola de esta forma: «Por fortuna se evitó el rompimiento debido a la *modestia* de Ṣósan (el hombre),

69. *Ibid.*, p. 183.
70. *Ibid.*, p. 83.

que era un caballero, concediéndole una posición carismática como Ìyá Alákǒso (Madre Guardiana)».[71] De este párrafo no se obtiene una imagen contundente de que la mujer se convirtiera en la cabeza efectiva de la Iglesia; no es hasta unas líneas más adelante que se descubre que, muchos años después, el Sr. Ṣósan sucedió a Ọlátuńríé,[72] lo cual podría sugerir que en efecto había deseado ser el líder y que había sido derrotado antes en la lucha por el poder. Los hombres de estas iglesias pudieron haber sido sexistas, pero lo que resulta interesante es que algunas de las lideresas presentadas no parecen haber interiorizado la idea de que debían ocupar lugares inferiores a los hombres en sus congregaciones. Madame Ọlátuńríé y Abíọ́dún Akínṣọ̀wọ́n dan fe de este hecho. Cuando la segunda se declaró a sí misma la única lideresa de la Iglesia que había cofundado, fue desafiada por dos hombres de la organización e instada a aceptar la posición de «lideresa de las mujeres». Ella rechazó el reclamo mediante una respuesta magistral: «¿Acaso no hay profetisas en la Biblia [...] y no ha gobernado la reina Victoria el Imperio británico?».[73] No obstante la veracidad de lo que Abíọ́dún afirmaba, tanto la Biblia como la Inglaterra victoriana promovían el patriarcado, y la sociedad yorùbá había sido arrastrada hasta sus órbitas. El cristianismo se había convertido en otro vehículo de promoción de la dominación masculina y su profundo impacto se resintió más allá de las fronteras de la Iglesia.

Sería imposible minimizar el impacto de las misiones cristianas en la tierra Yorùbá. Podríamos valorar su función desde diferentes perspectivas: su papel en la «producción de una nueva élite»,[74] como facilitadoras de la colonización o incluso su influencia en el despertar del nacionalismo cultural. Aquí es de particular interés la forma en la cual el cristianismo condujo a

71. *Ibid.*, p. 108. El énfasis es mío.
72. *Ibid.*, p. 270.
73. *Ibid.*, p. 108.
74. Emmanuel Ayankanmi Ayandele: *The Missionary Impact in Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*, Longmans, Green, and Co., Londres, 1966.

teólogos y clérigos a la reinterpretación androcéntrica del sistema religioso yorùbá.

Una consecuencia de la cristianización de la sociedad yorùbá fue la introducción de las ideas de género en el ámbito religioso, incluyendo el sistema religioso indígena. En la religión tradicional, en ninguna parte operaban distinciones de anasexo, ni en el mundo humano ni en el de las deidades. Al igual que otras religiones africanas, la religión yorùbá tenía tres cimientos. El primero era Olódùmarè (Dios, el Ser Supremo). Olódùmarè no tenía identidad de género y es dudoso que se le percibiera como ser humano hasta antes de la llegada del cristianismo y el islam a la tierra Yorùbá. El segundo, *òrìṣà* (deidades), consistía en las expresiones de los atributos del ser supremo y se les tenía como sus mensajeras o mensajeros ante la humanidad. Eran el epicentro más evidente de la veneración yorùbá. Aunque había *òrìṣà* anamachos y *òrìṣà* anahembras, esta distinción era intrascendente, como en muchas otras instituciones; se trataba en realidad de una distinción sin diferencia. Por ejemplo, tanto a Ṣàngó (dios del trueno) como a Ọya (diosa del río) se les conocía por su rabia. Sería imposible que un censo de *òrìṣà* determinase su distribución por sexo ya que se desconoce el número total de *òrìṣà* porque continúa expandiéndose. Además, *òrìṣà* no se pensaron en términos de género; a algunos se les reconoció como machos en ciertas localidades y como hembras en otras. El tercer pilar lo formaban las ancestras y los ancestros, venerados por quienes integraban cada linaje e inmediatamente identificables en el baile de máscaras Egúngún: un culto de devoción para los ancestros y las ancestras. En el mundo humano, el sacerdocio de varias deidades estaba abierto tanto para machos como para hembras. En general, los únicos indicadores para conocer quién veneraría a cierto *òrìṣà* eran la pertenencia al linaje y la ciudad de origen. Por lo anterior, es obvio que la religión yorùbá, al igual que su vida civil, no articulaba el género como una categoría; los papeles de *òrìṣà*, sacerdotes y sacerdotisas, ancestras y ancestros, no estaban condicionados por el género.

Después de la adopción del cristianismo y de la escritura entre la gente yorùbá, parece haberse registrado un intento de la Academia

y de los clérigos yorùbá por reinterpretar la religión partiendo del androcentrismo cristiano. La fundación de las iglesias indígenas representó un proceso de yorubización del cristianismo,[75] pero otro proceso emanado de la comunidad cristiana fue lo que podría llamarse la cristianización de la religión yorùbá. Una contribución primordial de las misiones cristianas en Nigeria fue el reajuste de los lenguajes indígenas a la escritura. Samuel Ajayi Crowther, misionero yorùbá, fue fundamental en dicho proceso. Para 1861, la Biblia había sido ya traducida al yorùbá y la nueva élite cristiana se concentraba en la codificación de las costumbres, las tradiciones y la religión de la gente. Sin embargo, con frecuencia su visión estuvo seriamente coloreada por el cristianismo. Esto es particularmente notorio en relación con el sexo. Con frecuencia tendían al sesgo androcéntrico en el lenguaje y en la interpretación de las tradiciones yorùbá. En las manos de seglares, teólogos y líderes cristianos de las iglesias yorùbá, los pilares de la religión yorùbá fueron masculinizándose. Olódùmarè comenzó a verse como «nuestro padre celestial»; si se les reconocía, las *òrìṣà* hembras se visualizaban nebulosamente con menos poder que los *òrìṣà* machos; y «nuestras ancestras y nuestros ancestros» se convirtieron en nuestros antepasados.

Un ejemplo de esta masculinización puede verse en el trabajo reciente de dos académicos. En su estudio sobre la religión yorùbá, el académico y clérigo E. Bolaji Idowu describe la percepción del ser supremo yorùbá: «La imagen de Olódùmarè es, por lo tanto, la de un personaje público venerable y majestuoso, entrado en años pero no envejecido, con un pelo entrecano que lo hace acreedor de sobrecogimiento y reverencia. Él habla, actúa, gobierna».[76] Además del sesgo de género intrínseco en el uso en inglés del pronombre personal masculino para la tercera persona, la imagen del ser supremo es sin duda masculina y bastante bíblica. Idowu no nos dice cómo es que elaboró este retrato. Otro teólogo, J. O. Awolalu, va un paso más allá en la descripción y caracterización del ser supremo basándose en los nombres yorùbá: «Es santo y puro, por eso es que los yorùbá

75. Webster, *The African Churches...*, *op. cit.*
76. Idowu, *Olodumare...*, *op. cit.*, p. 38.

se refieren a él como *Ọba Mímọ́* —el rey puro—, *Oba ti kò léěrí* —el rey sin mancha—, *Alálàfunfun Òkè* —el que se viste con blancos ropajes y reside en las alturas—».[77] Tal como han hecho notar otros escritores, estos nombres del ser supremo, que Awolalu utiliza como evidencia, están influidos por el cristianismo y el islam, pero ni él ni Idowu fechan su aparición en la sociedad yorùbá. Aún más importante, no hay evidencia de que la gente yorùbá pensara en el ser supremo como humano.

Aún deben analizarse las implicaciones de la sustitución de los símbolos femeninos por símbolos masculinos, así como de la masculinización de las deidades neutrales al género en las religiones africanas. Sin embargo, el trabajo de las teólogas feministas en relación con el efecto del patriarcado judeocristiano sobre las mujeres occidentales es una muestra de lo que aguarda a las mujeres africanas si la patriarcalización de sus religiones se acentúa. Refiriéndose a las religiones judeocristianas, Carol Christ afirma que «las religiones se han centrado en la veneración de un dios masculino creando "estados de ánimo" e "incentivos" que mantinenen a las mujeres en un estado de dependencia psicológica de los hombres y de la autoridad masculina, mientras que al mismo tiempo legitiman la autoridad *política* y *social* de padres e hijos en las instituciones de la sociedad».[78] En cualquier sociedad, la organización de la religión, incluyendo sus símbolos y valores, refleja la organización social. Conforme las mujeres africanas están cada vez más marginadas en la sociedad, no sorprende que también estén desvalorizadas en los sistemas religiosos. Las repercursiones de las religiones patriarcalizadas quizá sean mayores en África que en Occidente porque la religión impregna todos los aspectos de la vida africana; aún hoy la idea de un espacio no religioso es discutible.

77. J. O. Awolalu y P. A. Dopamu: *West African Traditional Religion*, Onibonoje Press, Ìbàdàn, 1979, p. 52.
78. Carol Christ: «Why women need the goddess. Phenomenological, psychological, and political reflections», en Carol Christ y Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1979, p. 275.

Sin tierra para las mujeres

La comercialización de la tierra, lo mismo en África que en América, fue otro hito de la penetración europea en las sociedades indígenas. La tierra se convirtió en una mercancía para comprar y vender. El enfoque de esta sección estará en el análisis del efecto que tuvo la mercantilización de la tierra y en cómo se timó a las hembras durante la transición de los derechos de acceso colectivo a los de propiedad privada.

En el territorio yorùbá del siglo XIX, como en muchas partes de África, la tierra no era una mercancía que se poseyese, comprase y vendiese de manera individual. El siguiente extracto de las memorias de Anna Hinderer, la misionera europea que vivió en Ìbàdàn en esa época, muestra la concepción yorùbá de la propiedad y de la posesión: «Cuando el señor Hinderer, recién instalado en Ìbàdàn, preguntó el precio que debía pagar por algo de tierra [...], el jefe le dijo riéndose: "¡Pagar! ¿Quién pagaría por el suelo? Todo el suelo pertenece a Dios; no puedes pagar por él"».[79] La demanda de tierra estaba relacionada con el linaje y con la comunidad.[80] La tierra nunca se vendía —quienes recién llegaban la recibían de parte de *ọba* o de parte de representantes de los linajes—. El linaje era la unidad de tenencia de la tierra, y quienes integraban la familia, machos y hembras, tenían derechos de uso. Como apunta Samuel Johnson, «ninguna porción de dichos sembradíos podía enajenarse sin el consentimiento unánime de cada integrante de la familia».[81] Los derechos de acceso a la tierra eran universales. Sin embargo, en la bibliografía reciente sobre mujeres y desarrollo, se ha intentado reinterpretar los derechos de las hembras como inferiores en cierto modo a los derechos de los machos. Por ejemplo, M. Lovett asegura que en muchas sociedades precoloniales africanas «las mujeres no poseían derechos independientes y autónomos sobre la tierra; más bien su acceso estaba mediado por los hombres».[82] Esta interpretación del derecho precolonial

79. Hinderer, *Seventeen Years...*, *op. cit.*, p. 60.
80. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, p. 169.
81. Johnson, *The History of the Yorùbás*, *op. cit.*, p. 96.
82. Margot Lovett: «Gender relations, class formation, and the colonial state in Africa», en Kathleen A. Staudt y Jane L. Parpart (eds.), *Women and the State in Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1989, p. 25.
83. G.B.A. Coker: *Family Property among the Yoruba*, Sweet and Maxwell, Londres, 1958, p. 48.

de acceso a la tierra por medio de la afiliación al linaje (nacimiento) como acceso a través del padre, y del acceso a la tierra por medio del matrimonio como acceso a través del marido, cambia el eje del debate sobre derechos obtenidos y garantizados comunitariamente a derechos basados en lo individual. De esta forma, el concepto de individualismo se transpone en sociedades en las que los derechos comunitarios desplazaban a los individuales. Además, esta afirmación produce confusiones porque intercala la relativa escasez de tierra en la etapa colonial, cuando la tierra se mercantilizó y por lo tanto se volvió costosa y más limitada, con la abundancia característica del periodo precolonial. Argumentaciones como las de Lovett también son erróneas porque no comprenden que incluso en las sociedades africanas tradicionales, en las cuales las hembras obtenían acceso a la tierra a través del matrimonio, dicho acceso estaba asegurado porque la comunidad lo garantizaba. Es más, el derecho de cualquiera a formar parte del linaje no provenía de ser hijo o hija de alguien en particular, sino de haber nacido en el linaje. Debemos recordar que *se concebía que el linaje estaba integrado por quienes vivían, quienes habían muerto y quienes estaban por nacer*. Esto significaba que, ya que el matrimonio se entendía como un asunto entre linajes, el linaje (no el marido concreto) garantizaba el derecho a la tierra.

En el caso yorùbá, las integrantes *obìnrin* y los integrantes *ọkùnrin* de cada familia tenían similares rutas de acceso; la afiliación al linaje se basaba en el nacimiento, no en el matrimonio —por lo tanto, las anahembras integradas al linaje por la vía del matrimonio no tenían acceso a la tierra del linaje del marido—. Su derecho a la tierra estaba sostenido y garantizado por su linaje de nacimiento. En su análisis del derecho de las y los integrantes del linaje a bienes inmuebles como la tierra, G.B.A. Coker afirma: «Los derechos de los integrantes de la familia eran iguales *entre sí*, y no era posible que tuvieran intereses diferenciados en calidad y cantidad».[83] El antropólogo colonial P.C. Lloyd, en una

aproximación similar a la sociedad yorùbá, señala: «Los derechos de administración [de las tierras familiares] los ejercía únicamente la familia, que actuaba como grupo corporativo, o algún integrante en particular, a condición de que él [o ella] tuviese la debida autorización».[84] Suponer, como lo hacen escritoras como Lovett, que los hombres (como grupo) tenían un derecho de supervisión sobre las mujeres (como grupo) no es otra cosa que tergiversar los hechos. En el territorio yorùbá precolonial, los derechos individuales derivaban de la pertenencia al grupo. Se trata de una expresión más de la clásica idea africana de lo individual en relación con lo comunitario, tan bellamente sintetizada en la máxima «Somos, por lo tanto soy», que contrasta con el pronunciamiento cartesiano de filiación europea «Pienso, luego existo».

Además, en el caso yorùbá, si la tierra colectiva tenía que repartirse, no se hacía sobre la base de la distinción anasexual. Como he señalado antes, la sociedad yorùbá no llevaba a cabo una distinción social entre familiares anamachos y anahembras. Plantear preguntas sobre la calidad de los derechos de los machos frente a los de las hembras implicaría presuponer la existencia de derechos individuales a la tierra, que son la piedra angular de las ideas occidentales de propiedad y titularidad. Aún más importante, implicaría presuponer que las hembras tenían una identidad de género que aseguraba o comprometía su acceso a la tierra. Como he mostrado en el capítulo previo, los derechos de las anahembras yorùbá como retoños (integrantes del linaje) eran diferentes de sus derechos como hembras casadas. La dualidad y discrepancia de la identidad de las hembras africanas afiliadas al linaje por medio del nacimiento (retoños) e integrantes del linaje por medio del matrimonio fue, de hecho, la primera víctima de la idea europea de «condición social de la mujer» (la idea de que todas las mujeres comparten una situación común).

Ese sistema yorùbá de tenencia de la tierra, «sin tierra de los hombres», comenzó a sufrir, durante la etapa colonial, una transformación en detrimento de las mujeres. Sus derechos a la tierra se

84. P.C. Lloyd: *Yoruba Land Law*, Oxford University Press, Nueva York, 1962, p. 80.

vieron afectados por varios acontecimientos, bien ejemplificados en el caso de Lagos, ocupado por los británicos en 1861. Allí los cambios fueron sintomáticos de lo que habría de suceder en otras ciudades yorùbá bajo dominio europeo.

En Lagos, la venta de la tierra evolucionó con rapidez debido a la presencia de los comerciantes europeos y a una sector yorùbá occidentalizado —el pueblo sàró—. Las cesiones de tierra para los comerciantes europeos por parte de *ọba* se entendieron como derechos de venta. En el caso de la gente sàró, su educación y valores occidentales les predispusieron a la compra y venta de tierras. Más directamente, el sistema de concesiones de tierra de la Corona se implementó en las localidades donde «los propietarios obtenían su tierra como una concesión de la Corona británica».[85] Por ejemplo, en 1869 se publicó un decreto que concedía la propiedad de la tierra a cualquier persona que «la haya estado trabajando *él mismo* o su subarrendatario».[86] Este sistema de concesión de la Corona sirvió para arraigar de forma aún más profunda la idea de la venta de la tierra. La idea de que las personas que ocupaban o trabajaban la tierra tenían derechos de posesión debió darle la oportunidad de la propiedad privada a muchos propietarios familiares, en general a los machos. En primer lugar, el desplazamiento de la posesión colectiva de la tierra a la propiedad privada e individual fue una trampa para las mujeres porque para la definición colonial (como insinúa la redacción del decreto) solo los hombres podían ser individuos. En segundo lugar, dado que la residencia matrimonial en la tierra Yorùbá fue por lo general patrilocal, no era probable que una mujer ocupase la tierra «por *él mismo*». Deseo puntualizar inmediatamente que, en este caso, la evidente desventaja surgía no de la tradición yorùbá de la patrilocalidad, sino de la ley colonial para la cual la ocupación de la tierra equivalía a su propiedad, derogando de este modo los derechos precoloniales de acceso garantizados por el nacimiento. Después de todo, la noción de que un hombre ocupara la tierra por él mismo y no en representación del linaje era resultado de una

85. Coker, *Family Property...*, *op. cit.*
86. *Ibid.*, pp. 189-190. El énfasis es mío.

novedosa consideración que solo podía basarse en la idea europea de un hombre cabeza de familia cuya autoridad era absoluta. En comparación con los hombres, muchas mujeres carecían tanto de capital cultural como de capital financiero, que devinieron necesarios para la acumulación en el Lagos victoriano.

La historiadora social Kristin Mann acierta cuando pronuncia que en el Lagos victoriano,

> *...la habilidad para leer y escribir en inglés garantizaba ciertas ventajas a los cristianos que ya habían recibido instruccción, en una comunidad donde cada vez con mayor frecuencia, Gobierno y ciudadanos redactaban, en el lenguaje imperial, importantes comunicados y operaciones comerciales y legales [...]. Los comerciantes analfabetos pronto descubrieron que tenían que contratar a empleados alfabetizados.*[87]

Entre la gente sàró, el número de mujeres preparadas era mucho menor que el de los hombres; además, para los valores victorianos, ser mujer significaba visualizar el negocio de adquisición de propiedades, así como el sostenimiento de la familia dentro de los confines de la esfera de los hombres. Sin embargo, las mujeres sàró se beneficiaron de su posición social privilegiada y, de hecho, algunas de ellas sacaron provecho de su educación. La situación en Abẹ́òkúta fue casi idéntica a la de Lagos, pues la primera era la otra localidad donde se había concentrado la gente sàró. En Abẹ́òkúta, la venta de la tierra sucedió con tanta velocidad y generó tantos problemas que en 1913 el consejo emitió una orden limitándola a los indígenas de la ciudad.[88]

La producción de cultivos comerciales como el cacao demostró ser otro factor que incrementó el valor de la tierra. También era relevante en términos de género porque produjo una nueva riqueza de la cual las mujeres quedaron por completo marginadas. Es en tierra adentro donde este proceso puede apreciarse

87. Mann, *Marrying Well...*, *op. cit.*, pp. 19-20.
88. Taslim Olawale Elias: *Nigerian Land Law and Custom*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951, p. 186.

con mayor profundidad. En Ìbàdàn, Ife y Ondo, la acelerada comercialización de la tierra se debió al crecimiento del cultivo de cacao. Aunque los británicos no introdujeron el cacao en el territorio yorùbá, reconocieron rápidamente el potencial de su explotación en beneficio del gobierno colonial. Promovieron su expansión y después monopolizaron el mercado. Entre las mujeres, el principal impacto del cultivo de cacao fue quedar al margen de la gran oportunidad para adquirir riqueza que se abría durante este periodo. De acuerdo con Sara Berry, los pioneros del cultivo de cacao fueron los hombres yorùbá que se habían expuesto al cristianismo.[89] La bibliografía ha presupuesto una relación entre la marginalidad de las mujeres en la producción del cacao y la falta de un vínculo con la agricultura durante el periodo precolonial. Sin embargo, en el capítulo 2 mostré evidencias de que en la tierra Yorùbá precolonial la agricultura no era una ocupación definida en términos de género. Aun si aceptáramos la idea de una división sexual del trabajo, tendría que explicarse la desventaja de las hembras en aquellas sociedades donde eran reconocidas como campesinas y formaron parte del auge del cacao, como es el caso del pueblo ashanti de Ghana, y donde las mujeres no parecen haber tenido tanta suerte como los hombres durante el periodo colonial. A pesar de la afirmación de que las mujeres yorùbá habían dominado en el comercio, la continuidad de dicho predominio no estuvo garantizada durante la etapa colonial. Para las mujeres, ninguna oportunidad comparable a ese tipo de acumulación de riqueza se abrió durante ese periodo. Por lo tanto, comenzamos a observar una brecha de género en el acceso a la riqueza. Esta brecha fue aguda porque la producción de cacao capitalizó a los hombres, otorgándoles una ventaja en el comercio. Este hecho demuestra una vez más lo engañoso de una polarización entre comercio y agricultura como ocupaciones excluyentes.

La individualización de la propiedad de la tierra y la escasez concomitante derivada de su comercialización no fueron buenos

89. Sara Berry: *Cocoa, Custom and Socio-economic Change in Rural Western Nigeria*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 46-49.

presagios para los derechos de las mujeres. Simi Afonja ha documentado que en Ondo, desde la etapa colonial, se han venido derogando los derechos de las mujeres, en especial en el caso de las criaturas que ejercían sus derechos de acceso basándose en la afiliación de su madre al linaje.[90] Jane Guyer encontró que en otra localidad yorùbá, como resultado del valor adquirido por la tierra utilizada en el cultivo de cacao, los patrilinajes fueron reticentes a heredarla a través de las hembras. Preferían hacerlo a través de los machos de la segunda generación, aunque se mantuvieran dispuestos a que los y las integrantes de la familia recibieran la tierra dedicada al cultivo de alimentos.[91]

Quizá la consecuencia más delicada de la comercialización de la tierra haya sido la ideología que explicaba esta nueva realidad, así como la abrogación de los derechos de las mujeres, como parte de «nuestra costumbre» más que como una «tradición» desarrollada en el periodo colonial. En su análisis del impacto del sistema europeo de tenencia de la tierra entre el pueblo kikuyu de Kenia, Gavin Kitching señala que fue durante la etapa colonial que la gente africana comenzó a conceptualizar sus modos de utilización de la tierra en los términos de las ideas occidentales de compra, venta y arrendamiento.[92] Dichos acontecimientos también fueron evidentes en la tierra Yorùbá. Fadipe señala que, en la década de 1930, en algunas localidades yorùbá existía la creencia errónea de que «entre ellas, la venta de la tierra había sido una larga tradición».[93] En el mismo sentido, la marginación de las hembras de la tierra familiar también se había presentado como una «lejana tradición». Simi Afonja cita a un hombre de setenta años de edad, de la ciudad de Ife, que afirmaba que «en el pasado habría sido inaudito que las plebeyas poseyeran su propia tierra y hogares».[94] Sin embargo, Afonja no plantea la

90. Simi Afonja: «Land control. A critical factor in Yoruba gender stratification», en C. Robertson e I. Berger (eds.), *Women and Class in Africa*, Africana Publishing, Nueva York, 1986.
91. Citada en *Ibid.*
92. Gavin Kitching: *Class and Economic Change in Kenya. The Making of an African Petit Bourgeoisie*, Yale University Press, New Haven, 1980, p. 285.
93. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, *op. cit.*, p. 171.
94. Simi Afonja: «Changing modes of production and the sexual division of

pregunta lógica subsecuente sobre a qué «pasado» se estaba refiriendo, sobre todo porque, en el territorio yorùbá, la propiedad privada de la tierra y de las casas fue un hecho desconocido hasta el siglo XIX, en los casos de Lagos y Abẹ́òkúta, y hasta mucho tiempo después en las ciudades del interior.

Volviendo habitual el derecho consuetudinario

En mi análisis de la creación del género en la tierra Yorùbá colonial, el proceso de reinvención del pasado como reflejo del presente es fundamental. En el capítulo anterior, mostré cuál es su funcionamiento en relación con la escritura de la historia. El enfoque sobre la comercialización de la tierra y sobre la propiedad privada constituye otro de sus ejemplos y habría otras instituciones en que el proceso fue asimismo evidente. La producción del derecho consuetudinario también ejemplifica cómo se reinventaron las tradiciones en ese periodo. Las mujeres fueron excluidas del proceso de constitución del derecho consuetudinario; sus derechos se fueron erosionando de manera ininterrumpida en tanto la fabricación de nuevas costumbres servía principalmente a los intereses de los machos. El derecho consuetudinario resulta un término contradictorio porque no hubo nada «consuetudinario» en la forma en que este entró en vigor. Aquí hago una distinción entre el registro de las normas y costumbres consuetudinarias como leyes, por un lado, y la construcción de nuevas tradiciones como derecho consuetudinario, por el otro. La inspiración definitiva del «nuevo derecho consuetudinario» no fueron las costumbres, sino el Gobierno británico colonial. Como parte de la maquinaria administrativa de las colonias, se montó un sistema de tribunales indígenas en los cuales se juzgaban los casos civiles siempre y cuando la ley aplicada no fuera «repulsiva a la justicia,

labor among the Yoruba», en Helen Safa y Eleannor Leacock (eds.), *Women's Work, Development and Division of Labor by Gender*, Bergin and Garvey, South Hadley, 1986, p. 131.

la equidad y la buena conciencia».[95] Los gobernantes machos locales se convirtieron en funcionarios asalariados del gobierno colonial y una de sus funciones era «juzgar» de acuerdo al derecho consuetudinario. La doble naturaleza del derecho consuetudinario iniciado en la colonia como algo nuevo y algo viejo a la vez (como vía de legitimación se apelaba al pasado yorùbá) está contenida en la descripción de T. M. Aluko del tribunal indígena de Idasa, un pueblo imaginario de la tierra Yorùbá colonial:

> *La Casa del Tribunal era vista como mínimo de forma distante. El padre se acercaba con temor y timidez, el hijo con curiosidad y emoción. Tenía las tradicionales paredes de barro, pero estaba enyesada y encalada por dentro y por fuera. El techo de paja había sido reemplazado por láminas de acero corrugado, una señal de que la justicia iba a la vanguardia de la marcha de la civilización en esta importante aldea.*[96]

Que la justicia tuviera su propia casa era una tradición nueva en la tierra Yorùbá, y esta materialización era la razón de que el padre se aproximara con «temor y timidez» y el hijo con «curiosidad y emoción».

El establecimiento de tribunales indígenas en la tierra Yorùbá no tomó en cuenta a los tribunales preexistentes para actualizarlos, como tiende a explicar la Academia —fue el desarrollo de una nueva forma de pensar la justicia y de un nuevo lugar para administrarla—. En el territorio yorùbá prebritánico, el poder judicial había sido intrínseco a diversos tribunales (en el sentido de un *quorum*), no competía solo al consejo de jefaturas. Pero el gobierno colonial impuso una visión europea de la justicia que confirió a los jefes machos y dejó de lado a los demás grupos. La exclusión de las hembras funcionarias fue una de las señales infalibles de que dicha costumbre tenía muy poco que ver con la popularización del «tribunal

95. O. Adewoye: «Law and social change in Nigeria», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 3, n.º 1, diciembre de 1973, p. 150.
96. Timothy Mofolorunso Aluko: *One Man, One Wife*, Heinemann, Londres, 1959, p. 40.

consuetudinario». *Àlàké* (gobernante) de Abẹ́òkúta (un sistema de gobierno yorùbá) reconoció la flagrante omisión de las mujeres lamentando que durante el debate de 1937 sobre el matrimonio y el divorcio en Egbaland (Abẹ́òkúta), no se les hubiera consultado sobre un tema que les preocupaba tan profundamente.[97] Como argumenta Martin Chanock, «desde el punto de vista británico [...] el derecho consuetudinario tenía que ser lo que los jefes [los jefes machos] hicieran en sus tribunales, mientras que lo que ocurriese fuera de ellos quedaría "fuera de la ley". Pero en la vida real de la aldea no había una distinción evidente entre los ámbitos público y privado».[98] Nina Mba acusa este punto de vista occidental cuando asegura que «la disolución del matrimonio era un tema extrajudicial: se efectuaba *simplemente* por el consentimiento mutuo de las partes involucradas».[99] Ella insinúa que se trataba de una manera simple y no judicial de resolver los conflictos, una extraña idea dado que las «partes involucradas» en un matrimonio yorùbá podían incluir a un amplio número de personas, ya que el matrimonio era un asunto entre linajes. Resulta confuso entender por qué la sentencia del linaje sobre el matrimonio podría haber sido extrajudicial, excepto, claro, si aceptamos la definición colonial de las esferas pública y privada.

Otra estrategia que siguió el gobierno colonial para tallar a su medida el derecho consuetudinario consistió en la administración de leyes y costumbres indígenas en los tribunales superiores, lo que significa que dicha administración quedaba en manos de los funcionarios coloniales nacidos y educados en Inglaterra, aunque supuestamente eran asistidos por asesores indígenas personificados por los «jefes tradicionales». Por consiguiente, era la aproximación judicial inglesa la que se imponía. El ejercicio de la «ley contradictoria» condujo a la derogación de algunas leyes consuetudinarias.[100] Coker cita un buen ejemplo de la fabricación colonial del derecho consuetudinario. En su análisis de un caso acerca

97. Citado en Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, p. 40.
98. Chanock, «Making customary law...», *op. cit.*, p. 60.
99. Mba, *Nigerian Women Mobilized...*, *op. cit.*, p. 56. El énfasis es mío.
100. Adewoye, «Law and social change...», *op. cit.*, p. 156.

de los derechos de propiedad de las mujeres yorùbá, asegura: «La evidencia básica provenía de las dos partes involucradas en el caso, y en forma secundaria, de los jefes emplazados como peritos. El ilustre jefe de justicia [un británico], quien se ocupaba del caso, prefirió la evidencia de los jefes de Lagos a la evidencia de los jefes yorùbá [del interior]».[101] Aunque utilizaban a los jefes como asesores, los funcionarios británicos se reservaban el derecho de prescindir de su opinión, como muestra el ejemplo. El criterio para seleccionar qué conjunto de evidencias era más «habitual» que otro era confuso. Por lo tanto, el proceso estaba lleno de malas interpretaciones y tergiversaciones, si no es que de rotundas tonterías, como se ejemplifica en este dictamen atribuido al honorable juez Paul Graham, en referencia a un caso sobre los derechos de propiedad de las mujeres yorùbá en el Lagos colonial:

> *El acusado llamó como testigo a un viejo [...]. La evidencia que dio fue una perfecta e indiscutible reducción al absurdo de la argumentación del acusado [...]. He escuchado en el estrado un montón de sinsentidos sobre la costumbre yorùbá, pero pocas veces algo más ridículo que esto. Hasta el propio abogado defensor ha tenido que desestimar esta evidencia.*[102]

No siempre era tan evidente la forma en que los jueces británicos distinguían entre la costumbre y el proceso de «acostumbramiento» a las novedosas prácticas sociales, aunque resulta obvio que los intereses personales y regionales que estaban promoviéndose no presagiaban nada bueno ni para la tradición ni para las mujeres. Como concluye Coker en relación con los derechos a la propiedad familiar de las hembras yorùbá:

> *Debe tenerse en mente que, aunque se haya insinuado que bajo las leyes y costumbres indígenas de antaño los derechos de las hembras estaban restringidos, no parece haber algo que autorice dicha sugerencia, porque los casos no mostraron ningún ejemplo en el cual los asesores independientes postulasen dicha idea de una ley y costumbres indígenas. Cualquiera de esa gama de sugerencias solo podía provenir de las propias partes y, en especial, de la* parte que pretendía ganar si tales proposiciones se aceptaban como ley.[103]

101. Coker, *Family Property...*, *op. cit.*, p. 113.
102. *Ibid.*, p. 162.

El tema de las partes interesadas era el punto decisivo. Por desgracia, las mujeres fueron marginadas del proceso a través del cual las flexibles reglas consuetudinarias se codificaron en principios legales, después de que supuestamente «los sinsentidos» y «los prejuicios» se hubieran eliminado. Las costumbres se producen por repetición. Durante esta etapa, el incesante desafío a los derechos de las hembras produjo la impresión de que tales derechos habían sido creados hacía poco tiempo. Además, la aparición de las mujeres en el sistema de tribunales como simples litigantes, nunca como asesoras o como juezas, sirvió para difundir la idea de que los hombres eran los guardianes de la tradición y las mujeres sus desdichadas víctimas.

Los salarios de la colonización

Para el gobierno colonial fue central la cuestión de cómo extraer riqueza de las colonias en beneficio de los poderes europeos ocupantes. Para este fin, durante el cambio de siglo, la administración colonial británica comenzó a construir una línea de ferrocarril que conectaría varias partes de sus tres colonias, que después se convertirían en Nigeria. Para este estudio, las vías de ferrocarril son importantes porque el servicio ferroviario lideró el trabajo asalariado y demostró ser el más grande empleador de fuerza laboral en la Nigeria colonial. En su gran mayoría, las mujeres fueron excluidas de la fuerza de trabajo asalariada (aunque ha habido mejoras relativamente grandes desde la independencia, la

103. *Ibid.*, p. 159. El énfasis es mío.

representación femenina en el sector formal sigue siendo mucho más baja que la de los hombres).

Para 1899, casi diez mil hombres habían sido empleados en la construcción de las vías ferroviarias. Después se contrató a más para hacer funcionar el sistema. La mayoría de los trabajadores eran de origen yorùbá. De acuerdo con W. Oyemakinde, a diferencia de en otras partes de Nigeria y ciertamente de en otras áreas de África, en la tierra Yorùbá no hubo escasez de mano de obra para la construcción de líneas de ferrocarril porque siempre existió una «población flotante» de hombres.[104] Se trataba de personas desplazadas que habían sido esclavizadas en el amanecer de las guerras civiles yorùbá durante el siglo XIX. Esta población fue reclutada fácilmente por el gobierno colonial como fuerza de trabajo. Sin embargo, a pesar de la presencia de hembras entre esta población, y del hecho de que algunos de los trabajos iniciales incluían suministros de carga, lo cual no difería de lo que machos y hembras hacían en el siglo XIX, las mujeres no fueron empleadas en número considerable. Resulta confuso qué le ocurrió a esta población femenina «flotante».

Aún más importante, la introducción de relaciones capitalistas bajo la forma de trabajo asalariado fue una novedad en la economía yorùbá que tuvo repercusiones mayúsculas, en concreto en la definición del trabajo. Durante todo el siglo XIX, a pesar de la expansión del comercio con Europa, no se desarrolló en la tierra Yorùbá un libre mercado en relación con la fueza laboral. De hecho, la esclavitud doméstica (diferente del comercio transatlántico esclavista) aumentó durante este periodo debido al incremento de la demanda de fuerza de trabajo y a que el comercio con Europa hizo aumentar la producción agrícola. Oyemakinde señala que en la tierra Yorùbá colonial el trabajo asalariado se convirtió en la vía para que las antiguas personas esclavizadas compraran su libertad.[105] Las implicaciones de esta afirmación son trascendentales por el hecho de que las hembras no tuvieron acceso al salario.

104. Wale Oyemakinde: «Railway construction and operation in Nigeria 1895-1911», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 7, n.º 2, 1974, p. 305.
105. *Ibid.*, p. 305.

¿Significa que la esclavitud femenina fue más prolongada? Es una pregunta interesante que no puede responderse en este análisis. Los estudios históricos acerca de la esclavitud y del comercio esclavista en África siguen atrapados en preocupaciones y tergiversaciones eurocéntricas.

Además del acceso al dinero en efectivo que significó para los hombres el trabajo asalariado, hubo otros efectos más imperceptibles pero igual de profundos. Debido a que a los hombres se les pagaba un salario, su trabajo adquirió valor de cambio mientras que el femenino mantuvo solo su valor de uso, devaluando de esta forma el trabajo asociado con las mujeres. El análisis de Walter Rodney sobre el trabajo en la situación colonial es elucidante:

> *Desde que los hombres entraron con mayor facilidad y en mayor número al sector monetario, el trabajo de las mujeres se volvió muy inferior al de los hombres dentro del nuevo sistema de valor del colonialismo: el trabajo masculino era «moderno» y el femenino «tradicional» y «subdesarrollado». Por lo tanto, el deterioro en la posición social de las mujeres africanas se ligó a la consecuente pérdida del derecho a establecer criterios propios sobre cuál trabajo era meritorio y cuál no.*[106]

Esta distinción de género condujo a la valoración de los hombres como trabajadores y a la de las mujeres como no trabajadoras y, en consecuencia, como sus apéndices. El trabajo de las mujeres se volvió invisible, aun cuando en realidad los salarios de hambre que los hombres recibían del gobierno colonial eran insuficientes para sostener a la familia y el trabajo de las mujeres siguió siendo necesario incluso para la supervivencia de la comunidad. Está bien documentado que los hombres africanos, a diferencia de sus contrapartes europeos, recibían un salario de solteros y no uno familiar. De hecho, en 1903, la atracción inicial del trabajo asalariado en las vías ferroviarias en Nigeria dio paso a la escasez de

106. Walter Rodney: *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University, Washington DC, 1972, p. 227. [Hay trad. cast.: *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI, México DF, 1982.]

mano de obra y a la organización de sindicatos de trabajadores insatisfechos.[107]

El trabajo asalariado implicó además la migración de los lugares de origen a los centros de gobierno y de comercio que se desarrollaban por toda la tierra colonial en aquel tiempo. Esto supuso que las mujeres se desplazaran con sus maridos distanciándose de sus parientes. El caso de madame Bankole, extraído de un estudio etnográfico de las migraciones familiares yorùbá, no es atípico:

> *En 1949 se casó [...] con otro hombre de Ijebu que era supervisor en la oficina de telégrafos y que recientemente había enviudado. Con frecuencia era transferido de un lugar a otro, y ella iba con él, cambiando de trabajo en cada ocasión. Transportaba aceite de palma desde Warri en el delta de la Nigeria occidental hasta Ìbàdàn para revenderlo a minoristas. Luego enviaba arroz y frijol desde Jos y Kano a una subarrendataria [...] y a cambio recibía vajilla que vendía en el norte. También cocinó y vendió comida en los barrios de inmigrantes de dichas ciudades. De 1949 a 1962, lo acompañó a todas partes.*[108]

Lo que resulta más llamativo sobre la experiencia de madame Bankole es su iniciativa y espíritu empresarial, que respondían a su situación y a la del mercado. Pero en una lectura más sutil, madame Bankole se convirtió en esposa, un apéndice cuya situación estaba *determinada* por la actividad de su marido. Aunque mantuvo una de las actividades predominantes del territorio yorùbá, el centro de su existencia parecía haberse desplazado de la ocupación del comercio a la del matrimonio. La combinación de salario masculino y migración produjo una nueva identidad social para las hembras como dependientes y apéndices de los hombres. A pesar de que en el Òyọ́ precolonial la posición social de una *aya* era más baja que la de su socio conyugal, su apariencia

107. Oyemakinde, «Railway construction...», *op. cit.*, p. 312.
108. Dan Aronson: *The City is Our Farm. Seven Migrant Yoruba Families*, Schenkman Publishing Co., Cambridge, 1978, pp. 128-129.

como dependiente y apéndice era algo novedoso. Por ejemplo, pese al hecho de que madame Bankole fuera independiente en términos económicos, persiste la apariencia de que su dependencia era intrínseca a la nueva situación familiar. Las anahembras pasaron de ser *aya* a ser *esposas.*

Un corolario de la exagerada acentuación de la identidad de las mujeres como esposas sería el silenciamiento de otras identidades. Como la pareja se distanciaba de sus parientes, la identidad de las hembras como retoños e integrantes (hijas) de los linajes se volvió secundaria a su identidad como esposas. Aunque madame Bankole mantenía una actividad precolonial preponderante en la tierra Yorùbá (el comercio), el hecho es que tener que desmontar su tienda cada vez que se lo demandaba el trabajo de su marido demuestra que tanto ella como su actividad eran secundarias. La propia familia fue redefiniéndose de forma paulatina, hasta quedar restringida al hombre más sus dependientes (esposa/esposas y retoños) y desplazando a la familia «extensa» que incluía a las hermanas, los hermanos y demás parientes. La aparición del hombre como único e indiscutible sostén de la familia condicionó el tipo de oportunidades y recursos disponibles tanto en el Estado colonial como en el neocolonial que le sucedió. Por ejemplo, la razón por la cual los hombres tenían más oportunidades educativas se atribuía con frecuencia a la idea de que eran el «sostén de la familia». El simbolismo del sostén es particularmente apropiado, ya que tanto esta idea como la del macho como único pilar de la familia son dos imposiciones coloniales a la cultura yorùbá. La definición de los hombres como el «sostén de la familia» dio como resultado la discriminación de las mujeres, que sigue vigente, en el sistema fiscal. Las mujeres no pueden reclamar la exención de impuestos por sus criaturas como sí pueden hacerlo los padres de esos retoños. Según el apunte de Fola Ighodalo, una de las primeras funcionarias permanentes de la burocracia nigeriana habría dicho lo siguiente sobre las ordenanzas fiscales: «Esta reglamentación en particular ha ignorado por completo las circunstancias sociales de Nigeria, donde la poligamia es un modo de vida y bajo el cual muchas mujeres han cargado en solitario con

la responsabilidad del mantenimiento, educación y cuidado total de sus criaturas».[109]

La idea de que solo los hombres trabajan destaca en la recopilación de estadísticas nacionales sobre participación en la fuerza de trabajo. El porcentaje de mujeres en el sector formal sigue siendo discreto.[110] Esto se explica por el hecho de que la mayoría de ellas se autoemplean y sus actividades no son definidas como trabajo, a pesar de su participación en la economía monetaria. Aquí es importante puntualizar que no estoy refiriéndome a su contribución en bienes y servicios al hogar, sino a su trabajo como comerciantes o campesinas, por dar dos ejemplos. Desde el punto de vista de las estadísticas nacionales, madame Bankole sería una desempleada.

Convertirse en mujeres, volverse invisibles

Podemos distinguir dos procesos vitales, entretejidos e intrínsecos, en la colonización europea de África. El primero y más minuciosamente documentado fue la racialización e inferiorización concomitante de la gente africana colonizada, la población nativa. El segundo proceso, que ha sido central en este capítulo, fue la inferiorización de las hembras. Estos procesos son inseparables y se insertan en la situación colonial. El proceso de inferiorización de la gente colonizada, que es la esencia de la colonización, está ligado al de entronización de la hegemonía masculina. Perdida su soberanía, mucha gente colonizada miró en la dirección del colonizador, aunque fuera para la interpretación de su propia historia y cultura. Mucha gente abandonó rápidamente su propia historia y valores para abrazar los de los europeos. Uno de los valores victorianos impuestos por los colonizadores fue la utilización del tipo de cuerpo para definir las categorías sociales; y esto se manifestó en la separación de los sexos y en la presunta inferioridad de las hembras.

109. Fola Ighodalo: «Barriers to the participation of Nigerian women in the modern labor force», en O. Ogunsheye *et al.* (ed.), *Nigerian Women and Development*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1988, p. 363.
110. *Ibid.*, p. 356.

El resultado fue la reconceptualización de la historia y de las costumbres indígenas para reflejar los nuevos prejuicios raciales y de género de los europeos. Veamos la constatación de este efecto en la sociedad yorùbá, en el diálogo que sobre las mujeres sostienen dos personajes masculinos de la novela de T.M. Aluko, ambientada en la tierra Yorùbá colonial: «Esta mujer, la hermana Rebeca, es una buena mujer. Pero no siempre puedes confiar en el testimonio de una de ellas, [...] "Hija de Eva, Tentadora de Adán"; Jeremías ha desenterrado a la nada envidiable ancestra de las mujeres».[111]

No hay duda de que en la mente de este personaje, Eva era la legítima «ancestra» de las mujeres yorùbá. Pero ¿cómo y por qué? Estas preguntas ni siquiera se plantean precisamente porque el personaje —reflejando la actitud de muchas personas— cree que la gente colonizada se volvió parte y fracción de la historia del colonizador y que, por ende, solo hay un conjunto de ancestros y ancestras tanto para la población nativa como para el colonizador (aunque, acorde con la idea victoriana de separación de los sexos, habría ancestros diferentes para machos y hembras [por ejemplo, Adán y Eva]). La pérdida de control de la población colonizada sobre su propia historia ha sido abordada sucintamente por Albert Memmi cuando señala que «la más grave carencia que sufre el colonizado es la de encontrarse situado fuera de la historia y fuera de la sociedad».[112] En la misma sintonía, Frantz Fanon llama a los colonizados a «poner término a la historia de la colonización [...] para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización».[113]

El exhorto colectivo de Fanon plantea sin duda la cuestión de la resistencia, de la necesidad y la posibilidad del colonizado de transformar el orden imperante.

Para las mujeres africanas, la tragedia fue aún más profunda porque la experiencia colonial las arrojó hasta el fondo de la historia, lugar que les era ajeno. Se les impuso así la nada

111. Aluko, *One Man...*, *op. cit.*, p. 42.
112. Memmi, *The Colonizer...*, *op. cit.* [En castellano, pp. 135-207.]
113. Fanon, *The Wretched of the Earth*, *op. cit.*, p. 41. [En castellano, p. 45.]

envidiable posición de las mujeres europeas, aun cuando las europeas vivían por encima de ellas debido a su privilegio racial. Más en concreto en el caso yorùbá, las hembras se volvieron subordinadas tan pronto como se las «inventó» como mujeres —una categoría homogénea y encarnada—. Así fueron invisibilizadas por definición. El sistema precolonial de senioridad había sido desplazado por un sistema europeo de jerarquía sexual en el que las hembras siempre serían inferiores y estarían subordinadas a los machos. La manifestación definitiva de este nuevo sistema fue un Estado colonial patriarcal que por desgracia sobrevivió a la desaparición del «Imperio». Con independencia de los valores, de la historia y del sentido del mundo de cualquier grupo cultural de África, el gobierno colonial mantuvo el control político y «específicamente el poder simbólico para imponer los principios que definían la realidad».[114] Hasta que el colonizado trazara una propia, la realidad creada e impuesta se basaba en la inferioridad de la gente africana y en la inferioridad de las hembras.

La implantación de ámbitos de sexo separados se relaciona con el surgimiento de hombres y de mujeres como categorías identificables y jerárquicas. Se forjó una nueva esfera pública exclusiva para los machos. La creación de una esfera pública en la cual solo podían participar los hombres fue el símbolo y sello distintivo del proceso colonial. Esta división en esferas basada en el género no fue, sin embargo, la única segmentación ocurrida en aquel tiempo. De hecho, lo que hemos visto en África durante los periodos colonial y neocolonial es la realidad de diversas esferas públicas. En un ensayo sobre la naturaleza del Estado poscolonial en África, Peter Ekeh plantea la existencia de dos ámbitos públicos como legado de la colonización.[115] El primero, al que designa como lo público-primordial, está basado en agrupaciones, opiniones y actividades fundamentales. El otro, lo público-cívico, se asocia con la administración colonial y se asienta en el ejército, la

114. Callaway, *Gender, Culture, Empire...*, *op. cit.*, p. 55.
115. Peter Ekeh: «Colonialism and the two publics. A theoretical statement», *Journal of Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, n.º 1, 1975, pp. 91-112.

policía, las estructuras civiles y la burocracia.[116] Para Ekeh, la diferencia entre ambos tiene que ver con sus bases morales: lo público-primordial sería moral y lo público-cívico sería no moral. Desde el punto de vista de este trabajo, una distinción importante entre los dos ámbitos, que se ignora con frecuencia, es que lo público-cívico es de dominio masculino y lo público-primordial es inclusivo en términos de género. Esas dos formas de etiquetar la segmentación colonial de la sociedad apuntan así en la misma dirección. Como he demostrado, la exclusión de mujeres funcionarias de las estructuras del Estado colonial hizo caso omiso de la práctica precolonial de lo político como territorio de todas las personas adultas. En la tierra Yorùbá precolonial, las anahembras no eran excluidas de las posiciones de liderazgo, pero esto cambió de forma drástica durante la etapa colonial.

El ámbito cívico-público no destruyó al ámbito primordial indígena que siguió existiendo en la oralidad y en la práctica social. Sin embargo, sí tendió a subordinarlo porque la mayoría de los recursos y la riqueza de la sociedad se concentraron en la arena estatal. Ambos ámbitos no estaban separados de manera rígida. Confluían mutuamente debido a que sus protagonistas eran siempre los mismos, en particular después de la partida de los colonizadores. Los funcionarios coloniales europeos no participaban de manera directa en la esfera pública-primordial, pero su control del poder estatal influía con frecuencia en lo que pasaba en ella. Además, diversos grupos de personas incidían en los dos ámbitos en modos diversos. La incipiente élite educada al modo occidental estuvo condicionada de forma más directa por la inercia del ámbito público-civil porque fue la «heredera» del Estado colonial, con todos sus privilegios e ideologías. En consecuencia, las ideas de superioridad masculina e inferioridad africana son mucho más frecuentes en esta clase privilegiada —estuvo (y está) en un íntimo y más amplio contacto con la esfera cívica-pública—. El ámbito público-civil se expandió en el sentido de que mucha gente fue atraída directamente hacia él, y

116. *Ibid.*, p. 92.

su más grandiosa manifestación ocurrió en el sistema educativo occidental, que fue un legado de la experiencia colonial. En la sección correspondiente, demostré lo decisiva que había sido la educación para la estratificación de la sociedad colonial. Entre ciertos sectores de la población, aún existe la apreciación de que en el campo educativo las hembras no son tan capaces como sus contrapartes masculinos.

Hoy en día la participación de las hembras en este sistema privilegiado sigue siendo muy baja, un hecho que en sí mismo se percibe como la evidencia de su incapacidad para desempeñarse en un mundo «absolutamente masculino». El hecho de que sean precisamente las mujeres que se han insertado en este ámbito las que se den cuenta de su subordinación resulta muy paradójico. No obstante, hay ciertos privilegios de clase que favorecen por igual a hombres y mujeres de esta clase patriarcalizada en exceso —la élite—. Por lo tanto, es importante que así como reconocemos la construcción de las mujeres como un grupo homogéneo y subordinado por parte del colonizador, reconozcamos también la jerarquía de clases que se interseca con la jerarquía de género desarrollada durante la etapa colonial. Básicamente, el proceso de formación del género es inseparable de la institucionalización de las jerarquías raciales y de clase.

La paradoja de la imposición de la hegemonía occidental entre las mujeres africanas es que las integrantes de la élite, que devinieron en la clase privilegiada gracias al legado de la situación colonial, parecen sufrir los mayores efectos nocivos de la dominación masculina. Entre las mujeres de las clases más bajas, suele silenciarse la experiencia de la dominación masculina, debido quizá a que se le resta importancia frente a las desventajas socioeconómicas. Sin lugar a dudas, la desventaja socioeconómica y la subordinación de género están entretejidas y se retroalimentan. Pero pareciera que las diferentes experiencias de dominación masculina entre las mujeres de la élite y las mujeres de clase baja son relevantes porque condicionan su conciencia y, por lo tanto, el tipo de acciones que emprenderán (o no) contra el sistema. La distinción es particularmente importante en el periodo contemporáneo. El papel de la intelectualidad en la construcción de la realidad es una

preocupación esencial para este estudio. Durante la etapa colonial, los funcionarios y las políticas coloniales no fueron el único factor decisivo. Los escritores occidentales también jugaron su papel en la construcción de la realidad, que de hecho condicionó nuestras miradas y lo que vemos o dejamos de ver sobre el terreno. Nótese que ahora el proceso de interpretación privilegia lo visual. Un ejemplo muy concreto de la invisibilidad de las mujeres africanas (¿o será un ejemplo de la ceguera de quienes investigan?) puede verse en la experiencia de R. S. Rattray, un distinguido antropólogo colonial del pueblo ashanti de Ghana. En 1923, luego de pasar un largo tiempo estudiando la cultura ashanti, quedó sorprendido al «descubrir» la importante «posición de las mujeres» en el Estado y la familia. Sumamente desconcertado por que un dato tan significativo se le hubiera escapado —a él, que era considerado desde hacía años como el experto en la cultura ashanti—, optó por preguntar sobre la causa a las ancianas y a los ancianos ashanti. Estas son sus palabras:

> *Pregunté a los hombres y a las mujeres mayores por qué no me había dado cuenta de esto —había pasado muchos años entre el pueblo ashanti—. La respuesta fue siempre la misma: «El hombre blanco nunca lo pregunta; vosotros únicamente reconocéis y negociáis con los hombres; supusimos que* los europeos consideraban que las mujeres no contaban*, y sabemos que vosotros no las reconocéis como nosotros lo hemos hecho desde siempre».*[117]

En la tierra Yorùbá, la transformación de *obìnrin* en mujeres y después en «mujeres que no cuentan» fue la esencia del impacto colonial como proceso engenerado. La colonización, además de ser un proceso racista, fue también un proceso por el cual se institucionalizó y legitimó la hegemonía masculina en las sociedades africanas. El Estado patriarcal fue su manifestación definitiva. Especificar las formas por las cuales las anahembras yorùbá

117. Robert Sutherland Rattray: *The Ashanti*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 84.

fueron «representadas como insignificantes» ha sido el aspecto central de este capítulo. Sin embargo, el reconocimiento del profundo impacto producido por la colonización no excluye el reconocimiento de la persistencia de estructuras e ideologías indígenas. En términos de género, la sociedad yorùbá colonial y neocolonial no era la Inglaterra victoriana, porque tanto machos como hembras, en distintos grados, se resistieron de manera activa a los cambios culturales. Las formas indígenas no desaparecieron, aunque sí fueron maltratadas, subordinadas, deterioradas e incluso modificadas por la experiencia colonial. Es importante señalar que las jerarquías de género en la sociedad yorùbá operan de manera distinta a como lo hacen en Occidente. Sin lugar a dudas existen similitudes basadas en el hecho de que, en el sistema global, los machos blancos siguen fijando la agenda del mundo moderno y, debido a su privilegio racial, las mujeres blancas son el segundo grupo más poderoso en este panorama internacional. Recordemos las conferencias de la ONU sobre las mujeres. En Occidente, parafraseando a Denise Riley, el desafío del feminismo ha sido cómo proceder desde la categoría genéricamente saturada de «mujeres» hacia la «plenitud de una humanidad asexuada».[118] Es obvio que para las *obìnrin* yorùbá el desafío es distinto, porque en ciertos ámbitos de la sociedad y en algunas de sus esferas, la idea de una «humanidad asexuada» no es ni un sueño al que se aspira ni una memoria que debe ser rescatada. Existe, aunque en concatenación con la realidad de sexos separados y jerárquicos impuesta durante la etapa colonial.

118. Riley, *Am I That Name?...*, *op. cit.*, p. 65.

LA TRADUCCIÓN DE LAS CULTURAS

EL ENGENERAMIENTO DEL LENGUAJE, DE LA ORATURA Y DEL SENTIDO DEL MUNDO YORÙBÁ

Nuestros traductores [yorùbá], en aras de encontrar una palabra para expresar la idea inglesa de sexo por encima de la edad, acuñaron, por poner un ejemplo [...] las palabras "arakonrin" para el pariente macho y "arabinrin" para la pariente hembra; ambas palabras tienen que explicarse cada vez a los hombres yorùbá simples y analfabetos.

Samuel Johnson, *The History of the Yorùbás*

Nuestro repertorio común de palabras [en inglés] encarna todas las distinciones que los hombres han encontrado pertinente delinear, y los vínculos que han encontrado valioso enfatizar, a lo largo de muchas generaciones.

John Langshaw Austin, *Philosophical Papers*

Los capítulos anteriores han demostrado de manera reiterada que, en grados diversos, las cuestiones del lenguaje y de la traducción son centrales para este estudio.[1] Las teóricas feministas

1. El título de este capítulo utiliza el término «oratura». Al respecto, Micere Mugo ha escrito: «La oratura se refiere a las composiciones creativas que utilizan el lenguaje para producir expresiones verbales artísticas. Idealmente, dichas composiciones deberían desembocar en recitales,

occidentales subrayan la importancia del lenguaje en la construcción del género. Entre la gente occidental de habla inglesa, las feministas han mostrado los vínculos entre el androcentrismo del lenguaje y la posición social secundaria de las mujeres en sus sociedades.[2] El lenguaje es una institución que a escala individual afecta a la conducta social; refleja las situaciones, intereses, obsesiones y los modos de interacción social de las personas. Esto es evidente en el epígrafe de Austin; si el idioma inglés hace tantas diferencias de género, es porque se trata de las distinciones que la sociedad ha encontrado valioso delinear. Si la sociedad yorùbá no hizo distinciones por género y en su lugar creó distinciones por edad, como insinúa la cita de Johnson, fue porque estas últimas se consideraban adecuadas, al menos hasta que los británicos se presentaron en la puerta de nuestra casa. Es significativo que, a pesar del hecho de que Johnson fuera consciente de la especificidad sin género de la lengua yorùbá, su referencia al hombre más que a una persona concreta, persona sin especificidad genérica, termina favoreciendo al macho, como en el manejo que hace Austin de la palabra inglesa «hombres» (las filólogas feministas han argumentado de forma convincente que en inglés el supuesto uso neutral de la palabra «hombre» es en realidad una manera más de incentivar, por medio del lenguaje, la normatividad

adaptaciones teatrales o representaciones artísticas. La oratura africana abarca mitos, leyendas, cuentos, poemas, epopeyas, teatro, música y danza. También incluye historia, religión, sociología, antropología y educación, por mencionar los vínculos más evidentes. Estudiar la oratura africana es, por lo tanto, entablar la exploración del cuerpo ético y estético que define al mundo africano, utilizando para ello paradigmas auténticos e indígenas» («Orature in the Department of African American Studies», *Pan African Studies at Syracuse University. A Newsletter*, vol. 4, primavera de 1994).

2. Deborah Cameron: «Why is language a feminist issue?», introducción a Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language. A Reader*, Routledge, Nueva York, 1990; Judith Orasanu, Mariam K. Slater y Leonore Loeb Adler: *Language, Sex and Gender*, New York Science Academy, Nueva York, 1979; Barrie Thorne, Cheris Kramarae y Nancy Henley (eds.): *Language, Gender, and Society*, Newbury Press, Rowley, 1983; Dale Spender: *Man Made Language*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1980.

masculina).[3] La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: en un entorno en el cual estos dos lenguajes interactúan —el yorùbá y el inglés— articulando valores culturales diferentes, ¿cómo distinguiremos, en el habla y en la escritura de la gente yorùbá bilingüe, al yorùbá sin género del inglés que tiene al hombre como norma? Este asunto es de especial importancia cuando se piensa en la literatura y en la traducción cultural.

En su análisis sobre la importancia del lenguaje en la sociedad, Richard Gilman sintetiza la relación entre lenguaje y género:

> *La naturaleza de la mayoría de los lenguajes nos dirá más sobre la estructura jerárquica de las relaciones macho-hembra que todas las historias de horror físico que puedieran recopilarse [...]. Que nuestro lenguaje [inglés] utilice las palabras «man» y «mankind» como términos para el conjunto de la raza humana demuestra el predominio masculino, pues la idea de la superioridad masculina es eterna, institucional y está enraizada en lo más profundo de nuestra experiencia histórica.*[4]

No sorprende que en una sociedad en la que el género es un principio básico de organización, las distinciones sexuales se reflejen en el lenguaje. Tal como demostré en el capítulo 2, el yorùbá es una lengua sin especificidad de género: los nombres y pronombres no hacen distinciones sexuales. Los pronombres de la tercera persona *ó* y *wọ́n* sirven por igual para machos y hembras. El primero se utiliza en relación con una persona que está en una posición de menor o igual rango que la de quien está hablando; el otro, el pronombre formal, se usa para las personas de edad avanzada y las de mayor jerarquía social. La ausencia de categorías específicas de género es un reflejo del grado en el que las diferencias sexuales no eran la base de las categorías sociales en la tierra Yorùbá. Por lo tanto, la inexistencia de palabras yorùbá traducibles a las inglesas *son*, *daughter*, *brother* o *sister* refleja la ausencia de funciones

3. Spender, *Man Made Language*, *op. cit.*
4. Citado en *ibid.*, pp. 145-146.

sociales basadas en dichos términos de parentesco engenerados. La palabra *ọmọ* se utiliza para referirse a las criaturas de ambos sexos. *Ègbọ́n* y *àbúrò* son las palabras para señalar a los hermanos o a las hermanas, independientemente del sexo, pues la distinción se hace entre quien es más joven y quien es mayor. En yorùbá, lo que se codifica lingüísticamente es la senioridad.

Sin embargo, el yorùbá y el inglés han estado en íntimo contacto durante los últimos ciento cincuenta años. Debido a la colonización y a la imposición del inglés como lengua franca en Nigeria, en la actualidad mucha gente yorùbá es bilingüe. El impacto del inglés sigue sintiéndose a través de los préstamos, la traducción de la cultura yorùbá al inglés y la adopción de los valores occidentales. En este proceso, el papel de las instituciones educativas es neurálgico. La instrucción y la investigación académica representan las formás más sistemáticas por medio de las cuales la sociedad y el discurso yorùbá se han engenerado. Este capítulo examinará el impacto del inglés en el lenguaje, en la literatura y en la sociedad yorùbá en lo relativo a los temas de género.

Quizá no sorprenda que entre quienes estudian la cultura yorùbá no sea un secreto la total libertad de género de su lenguaje. Lo que desconcierta es el grave error que cometen muchos académicos y académicas porque no analizan el significado y las implicaciones de este hecho en su propio trabajo. Unos cuantos ejemplos serán suficientes. Después de leer el trabajo de Ayodele Ogundipe, una erudita sobre la oratura yorùbá, el crítico literario Henry Louis Gates Jr. deduce correctamente que «al menos metafísica y hermenéuticamente, los discursos foaçuten y yorùbá no tienen género, ofreciendo a las críticas literarias feministas una extraordinaria oportunidad para examinar un conjunto de textos, un univeso discursivo, que escapan de la trampa del sexismo intrínseco al discurso occidental».[5] Los investigadores e investigadoras del lenguaje y de la cultura yorùbá no han sabido captar la importancia cabal de la neutralidad de género que manifiestan, incluso cuando este hecho es reconocido. El propio Gates no escapa a esta contradicción,

5. Henry Louis Gates Jr.: *The Signifying Monkey*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, p. 30.

pues añade de manera apresurada un descargo de responsabilidad, señalando que, al reconocer la ausencia de género en el yorùbá, no está intentado mostrar que el sexismo no exista en su sociedad, sino solo que «los universos discursivos y hermenéuticos no están» sesgados por el género.[6] Ya que el lenguaje es parte del comportamiento, sería imposible separar el discurso de la conducta social, como parece sugerir Gates.

Ayo Bamgbose, el más importante lingüista yorùbá, escribe: «Cualquier aseveración sobre el género en yorùbá [...] no tendrá ninguna base real en el lenguaje. Más bien, deberá verse como una aseveración sobre la estructura del inglés trasladada al yorùbá».[7] Sin embargo, en el análisis que hace de las novelas de D. O. Fagunwa, novelista pionero en lenguaje yorùbá, destaca a las «mujeres» como uno de los temas, sin plantear cuestionamiento alguno, a pesar de su primera afirmación sobre la ausencia de género en las categorías en yorùbá. Hablar del tema de las «mujeres» ya implica hacer una aseveración estereotipada, como cuando dice que «ellas [las mujeres] permanecen con un hombre cuando las cosas van bien». Además, Bamgbose identifica otro tema de las novelas al que llama «el hombre y otras criaturas».[8] Del análisis de la novela de Fagunwa, concluye que «el hombre aparece como el enemigo de otras criaturas [...]. Mamíferos, aves, serpientes, peces [...] todos odian al hombre, y la razón estriba en su crueldad».[9] Pareciera que, en este párrafo, su manejo de la palabra «hombre» puede leerse como si incluyera a las hembras, pero en realidad no es así, ya que luego hace la siguiente afirmación: «Estas opiniones [sobre el hombre] son desde luego una exageración si se las considera en relación con la generalidad de los hombres, aunque sea cierto que dichas características podrían encontrarse en grados diversos al menos en algunos de ellos».[10] Esta aseveración, sumada a

6. *Ibid.*, p. 30.
7. Ayo Bamgbose: *A Short Grammar of Yoruba*, Heinemann Educational Books, Ìbàdàn, 1967, p. 2.
8. Ayo Bamgbose: *The Novels of D. O. Fagunwa*, Ethiope Publishing, Ciudad de Benín, 1974, pp. 61-63.
9. *Ibid.*, p. 63.
10. *Ibid.*

sus primeras afirmaciones, produce al menos cierta confusión sobre el manejo que hace Bamgbose de la idea del género en el yorùbá.

De manera similar, en un exhaustivo estudio sobre *oríkì* (alabanzas poéticas), Karin Barber llega a la siguiente conclusión sobre este género oral:

> *A diferencia de muchas culturas tradicionales africanas, el mundo yorùbá no está dicotomizado en una distinción evidente entre los sectores masculino y femenino. Aquí no se visualizan los inflexibles pares de correspondencias que aparecen en tantos recuentos de la cosmología africana. El hogar no está dividido, ni es el mundo mental esculpido en los dominios masculino y femenino.*[11]

Sin embargo, para el estudio de Barber resulta fundamental la idea de que, en la tierra Yorùbá, existe algo así como una categoría «mujeres» —como lo muestra el subtítulo de su libro, *Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*—. De hecho, su análisis se basa en la suposición de que *oríkì* es un género exclusivo de las mujeres. Hay una contradicción al identificar a las «mujeres» como una categoría social anatómicamente constituida y, al mismo tiempo, afirmar que el mundo yorùbá no está engenerado. La asociación que hace Barber entre *oríkì* y «las mujeres» se relaciona con el papel especial que tienen las «esposas» que utilizan las alabanzas poéticas para refrendar y acoger el linaje de sus maridos.[12] Para una mujer casada, la categoría *ọkọ* incluye al esposo y a sus cuñadas; por lo tanto, no se refiere al sexo, sino a la afiliación al linaje. Entonces, la contradicción de estas afirmaciones académicas sobre el sentido del mundo yorùbá es el resultado de una grave omisión que no reconoce la distinción fundamental entre la identidad social de las anahembras como *ìyàwó* y como *ọkọ*, con todas sus implicaciones en funciones sociales, medios de acceso e

11. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*
12. Awe, «Praise poems as historical data...», *op. cit.*

incluso en cuestiones de ubicación e identidad.[13] Desde este punto de vista, es un error amontonar a las hembras en una categoría anatómica llamada «mujeres», como si la anatomía definiera sus papeles sociales. Las hembras, al igual que los machos, tenían funciones múltiples y variables de un momento a otro y de una interacción social a otra. Decir que las esposas declaman *oríkì* tiene un significado distinto a decir que lo hacen las mujeres, porque en cualquier celebración específica en el territorio yorùbá no todas las hembras son esposas; de hecho, hay otras hembras que serán definidas como «maridos» en relación con las esposas que recitan las alabanzas. Generalizar el papel de «esposa» a todas las hembras (como sucede al etiquetarlas como «mujeres») es tergiversar la realidad yorùbá. El problema, como he señalado antes, se relaciona con el hecho de que los académicos y las académicas tienden a centrarse en la pareja y sus criaturas como la unidad de análisis, visualizando a las hembras solo en su papel de *ìyàwó* y a los machos en el de *ọkọ*, pues, tras el matrimonio, muchas novias se mudan con su familia conyugal. De nuevo, un análisis más detallado de la exposición que hace Bamgbose sobre el tema de las mujeres en las novelas de Fagunwa mostrará la descripción estereotipada de las hembras, centrada de forma desproporcionada en su papel como esposas. Esto no hace justicia al resto de sus bien definidas funciones. Veamos: «Ellas [las mujeres] permanecen con un hombre mientras las cosas van bien».[14] O esto: «En todas las novelas la ruina del padre del héroe se debe usual y principalmente a la acumulación de esposas [...]. Una mujer, felicidad plena; dos mujeres, dos problemas».[15] Pareciera como si, en estas líneas, «esposa» se usara como sinónimo de «mujer», como si la sociedad yorùbá fuera igual que las sociedades occidentales donde, hasta hace muy poco tiempo, la identidad social de esposa era absoluta, la definición cabal de la mujer. En el territorio yorùbá, las *obìnrin* no estaban definidas por una

13. Actualmente, *ìyàwó* se ha vuelto sinónimo de *aya* y es la palabra preferida para referirse a la «esposa». En el pasado, *ìyàwó* significaba «novia».
14. Bamgbose, *The Novels of D. O. Fagunwa*, *op. cit.*, p. 61.
15. *Ibid.*, p. 62.

función específica. Si algún papel ocupaba un lugar preponderante era la maternidad, pero, en sí misma, la maternidad no es una sola cosa; más bien, sugiere una multiplicidad de posibilidades para la categorización social.

Sin duda, desde la colonización británica se han registrado modificaciones en las instituciones y en la organización social de la tierra Yorùbá y cualquier discusión sobre el sentido del mundo yorùbá y las jerarquías sociales tendrá que reconocer tales cambios. Dicho análisis deberá especificar la temporalidad histórica y la dialéctica entre las construcciones indígenas y las «adopciones impuestas». La dialéctica entre el sentido del mundo indígena y los valores e instituciones occidentales, adoptadas o impuestas, representa un desafío al proceso de interpretación social de nuestras instituciones en el periodo contemporáneo. Es en este contexto que puede apreciarse la importancia de la lectura que el crítico literario Olakunle George ha hecho de la primera novela de D. O. Fagunwa, *Ogboju ode ninu igbo irunmale*. George argumenta de forma convincente que, en el ámbito del lenguaje, el efecto de la colonización europea no puede reducirse a la adopción de un idioma extranjero por parte de los pueblos colonizados. Igual de importante es el impacto de la experiencia colonial en el «universo lingüístico —podría decirse, conceptual— del indígena colonizado».[16] George plantea que la elección de Fagunwa del lenguaje yorùbá como su medio de expresión artística no debería interpretarse automáticamente como una defensa de los valores yorùbá en oposición a los valores ingleses. De hecho, para George, «Fagunwa demuestra sin remordimientos una hibridez e hibridación de herencias epistémicas [...]. El terreno epistémico dentro del cual opera aprecia con sinceridad la modernidad occidental —como mínimo— y de inmediato busca reivindicar el sistema tradicional yorùbá».[17] Podría no estarse de acuerdo con George acerca de las influencias occidentales de Fagunwa, pero aún es más discutible que dichas influencias sean utilizadas para definir su trabajo como híbrido. Etiquetarlo así implica borrar la centralidad yorùbá.

16. Olakunle George: «The predicament of D. O. Fagunwa», *The Oral-Written Interface*, vol. 28, n.º 1, primavera de 1997, pp. 78-79.
17. *Ibid.*

De mayor importancia para mi argumentación en este libro es el hecho de que hay, sin duda, cierta realidad del lenguaje en sí mismo. Por lo tanto, la elección de Fagunwa del yorùbá como su lengua artística tiene importantes repercusiones más allá de la oposición binaria entre lo indígena y lo extranjero y de la dialéctica de su articulación. Por una parte, en el ámbito de las políticas del lenguaje en la situación colonial, Fagunwa se coloca del lado yorùbá y al servicio de su idioma —una institución yorùbá—. Sería difícil exagerar su contribución cultural.

Sin lugar a dudas, los lenguajes que están en contacto se afectan mutuamente y, en ese sentido, ninguno es una isla. Por ejemplo, en el caso del yorùbá, el inglés no ha sido el único lenguaje del cual ha tomado muchísimos préstamos; el hausa es asimismo una antigua fuente de vocabulario. Sin embargo, la cuestión más importante es la naturaleza del contacto, dado que tiene un efecto inmenso en la dirección, cantidad y contenido del intercambio. De hecho, la alternativa de llamar a estas intromisiones lingüísticas «préstamos» o «imposiciones» dependerá del contexto social del contacto. El pueblo yorùbá fue colonizado por los británicos. Por lo tanto, la descripción más exacta de esta situación específica es la de una imposición, al menos en primera instancia. Además, en un entorno en el que dos lenguajes en interacción, como el yorùbá y el inglés, adoptan diferentes valores culturales, es obvio que la traducción y el préstamo no se reducen a un inofensivo contacto entre lenguajes, sino que plantean una cuestión muy seria sobre el impacto colonial y sus repercusiones negativas para la cultura perjudicada.

Otros académicos y académicas han señalado un problema más grave asociado con la imposición de valores europeos en la cultura yorùbá por medio de la traducción. El crítico literario Olabiyi Yai percibe las irreflexivas traducciones del yorùbá al inglés como una grave incapacidad para reconocer las diferencias epistemológicas esenciales entre ambas culturas.[18] Lo anterior, de acuerdo con Adeleke Adeeko, da como resultado una «insistencia

18. Véase Adeleke Adeeko: «The language of head-calling. A review essay on Yoruba metalanguage», *Research in African Literatures*, vol. 23, n.º 1, primavera de 1992, pp. 197-201.

acrítica de la Academia en encontrar equivalentes yorùbá a los términos ingleses [como si estos definieran constantes humanas]».[19] El problema no es nuevo, como lo muestra el epígrafe de Samuel Johnson, de 1877, al comienzo de este capítulo.

La traducción de las culturas

En sus reflexiones sobre la calidad musical del lenguaje yorùbá, Ulli Beier señala correctamente que cuando el yorùbá se traduce al inglés «se deja de lado lo *poético*».[20] He afirmado que lo que se agrega es el *género*. Además de crear nuevas palabras, el yorùbá ha incorporado ampliamente palabras del inglés. Un vistazo al texto *Grammar and Vocabulary of Yorùbá* de Crowther, publicado en 1852, muestra algunos de los veinte préstamos del inglés. Ciento treinta años después, Adebisi Salami fijó en doscientos el total de préstamos del inglés, manteniendo una actitud conservadora.[21] El préstamo ha sido constante y acelerado, en particular con relación a los así llamados términos técnicos y científicos. También ha habido préstamos de género, y dos palabritas que pueden encontrarse hoy en día en las partes más remotas de la tierra Yorùbá, incluso entre sus hablantes monolingües, han sido las más tristemente célebres: *mà* («madame») y *sà* («señor»). Ambos vocablos, con especificidad de género, se utilizan para demostrar respeto a la gente superior (en términos de posición social o de edad). Se popularizaron en los patios escolares y eran usadas en origen para referirse a las maestras y los maestros. En la actualidad son una forma universal de mostrar deferencia. Podría sospecharse que, para la gente que habla yorùbá, lo atractivo de estas palabras no reside tanto en su especificidad de género,

19. *Ibid.*, p. 199.
20. Ulli Beier: *Yoruba Poetry. An Anthology of Traditional Poems*, Cambridge University Press, Londres, 1970, p. 11.
21. Adebisi Salami: «Vowel and consonant harmony and vowel restriction in assimilated english loan words in Yoruba», en Adebisi Afolayan (ed.), *Yoruba Language and Literature*, Ife University, Ife, 1982.

sino en su capacidad para codificar en clave lingüística la senioridad. De forma similar, el uso de *bọ̀dá* (en referencia al pariente masculino adulto) y *sìstá* (en relación con la pariente femenina adulta) expresaría este interés. Es interesante que en yorùbá, un lenguaje tonal, la senioridad sea inherente no tanto al uso de la palabra, sino a su entonación. Así, por ejemplo, en yorùbá podría decirse: *Sístà mi ni* (Esta es mi hermana menor) o *Sìstá mi ni* (Esta es mi hermana mayor). En las dos oraciones las palabras son en esencia las mismas; la diferencia en significado se comunica por las combinaciones tonales señaladas por las distintas acentuaciones. Aunque en la asimilación de esas palabras inglesas persista la preocupación por manifestar la senioridad, su utilización engenerada no es menos significativa. El uso de estos pares (*mà/sà* o *bọ̀dá/sìstá*) acentúa el sexo o el carácter de la persona referida de una forma del todo novedosa en el discurso yorùbá.[22]

Una palabra de género que ha sido ampliamente adoptada y utilizada de una manera muy sexista es «madame». Se ha vuelto una forma de referirse a las mujeres en posición de autoridad. En el ambiente doméstico, la servidumbre llamaba «madame» a la «esposa del amo»; las y los estudiantes utilizan el término para referirse a una profesora, y toda aquella persona en la parte más baja de la jerarquía de una oficina la emplea para referirse a una secretaria o trabajadora adulta. «Madame» se usa también como señal de respeto para una anciana que no es parienta. Es un término multiusos. El problema es que se utiliza con mayor frecuencia que *ọ̀gá* o *àárẹ*, términos comunes sin género que equivaldrían a «jefa», «anciana» o «lideresa». *Ọ̀gá* y *àárẹ* se asocian cada vez más con la autoridad masculina.[23] Además, y cada vez con mayor frecuencia, los términos de autoridad y liderazgo como «presidente» o «director» se utilizan solo para los machos; las hembras en

22. Para una amplia argumentación sobre los préstamos yorùbá/inglés, véase Olusola Ajolore: «Lexical borrowing in Yoruba», en Afolayan, *Yoruba Language and Literature*, *op. cit.*
23. Compárese, por ejemplo, la alabanza poética del linaje Oko en la cual se hace referencia a Ààre Àlàké, la hembra fundadora (véase Babayemi, *Content Analysis of Oriki Orile*, *op. cit.*

dichas posiciones se etiquetan como «madame». Por lo tanto, podemos comenzar a hablar de la engenerización lingüística de la autoridad en la tierra Yorùbá. Esto ocurre a través de la adopción de palabras derivadas del inglés y por medio de la engenerización de las palabras yorùbá que alguna vez no tuvieron especificidad de género. El problema de la imposición del género en el discurso yorùbá es particularmente agudo en la traducción de la literatura yorùbá al inglés. Ni el simple hecho de que el género no esté codificado de forma lingüística en el yorùbá parece haberse tomado en cuenta en las traducciones de la literatura oral y escrita —por ejemplo, como señalé antes, los pronombres *o* y *wọ́n* se traducen al inglés como «él»/«ellos», como si fueran equivalentes—. La palabra *ènìyàn*, que significa «humanidad», se traduce por lo general como «hombre», y la palabra *ọmọ*, que significa «criatura» o «retoño», se traduce habitualmente como «hijo». Al menos debería esperarse que quien traduce ofreciera un descargo de responsabilidad similar al que procura Oyekan Owomoyela en su libro sobre refranes yorùbá:

> *Ahora unas palabras sobre mi uso de los pronombres personales. Los pronombres yorùbá son neutrales al género. Por lo tanto, al usarlos no se corre el riesgo del sexismo involuntario como ocurre con los pronombres en inglés. He encontrado un poco torpe utilizar la combinación «él o ella», o «él/ella» o «de él/de ella» [...]. Espero que quien me lea acepte el uso del pronombre masculino de aplicación universal en el espíritu no sexista en el cual lo utilicé.*[24]

Se trata de un raro reconocimiento de la imposición del sexismo del inglés a la literatura yorùbá a través de la traducción. Sin embargo, la aceptación que hace Owomoyela de las categorías inglesas no es una solución. Su identidad masculina le ubica en el lado privilegiado, por eso no sorprende que subestime la distorsión que su adopción impone. El tema va más allá de lo poco práctico; es sobre

24. Oyekan Owomoyela: *A Ki i. Yoruba Proscriptive and Prescriptive Proverbs*, University Press of America, Lanham, 1988, p. IX.

precisión. Usar pronombres masculinos cuando la masculinidad no se comunica específicamente distorsiona la información. Más delicado es el hecho de que la aceptación de la categorización del inglés borre el entramado yorùbá libre de género.

Más fundamental aún, en el caso de las personas yorùbá bilingües, es el problema de «pensar en inglés» aun cuando se hable y se converse en yorùbá. Este problema se revela en el título de un ensayo que se propone hablar sobre las poetisas y los poetas orales en la sociedad yorùbá: «The Yoruba oral poet and his society».[25] Aunque esta utilización pudiera justificarse por la idea de que el pronombre masculino inglés es genérico y, por lo tanto, sin particularidades, el siguiente uso, que proviene del mismo ensayo, no puede justificarse: «El poeta oral yorùbá no es un títere, sino un hombre».[26] Por lo menos se genera confusión en relación con la identidad de los poetas orales, a quienes el autor de este ensayo identifica como machos y hembras. Otro ejemplo de esta confusión en la traducción, debida a la brecha de género entre el yorùbá y el inglés, puede encontrarse en la reseña de Oludare Olajubu de un libro sobre mitos yorùbá. Él señala que hay muchos cuentos conocidos como *ṣènìyàn ṣẹranko*, lo cual debiera traducirse como «ser-humano, ser-animal», pero que Olajubu traduce como «ser hombre-ser animal».[27] Evidentemente en yorùbá se hace énfasis en un ser humano que se convierte en animal, pero en la traducción se infiere que es un macho quien se transforma en animal. La palabra *ènìyàn* no significa «hombre»; denota a la humanidad en general.

Mucha de la gente que recopila y traduce literatura oral yorùbá se forma en crítica literaria y la principal herramienta de su profesión es el lenguaje; por lo tanto, no puede justificarse su falta de atención a un factor tan fundamental en la traducción del yorùbá al inglés. De este modo, serán preferibles elaboraciones

25. Olatunde O. Olatunji: «The Yoruba oral poet and his society», *Research in African Literatures*, vol. 10, n.º 2, finales de 1979, p. 178.
26. *Ibid.*, p. 203.
27. Oludare Olajubu: «Book review», *Research in African Literatures*, vol. 14, n.º 4, invierno de 1983, p. 541.

como la siguiente, de otro académico yorùbá: «*quienes* hacen poesía oral yorùbá no desean únicamente explicar el mundo [...] también avivan las brasas de la curiosidad de los retoños».[28] Es posible utilizar el inglés de forma menos engenerada. La educación de los académicos y las académicas yorùbá también forma parte del problema y este hecho ha sido señalado como una razón del privilegio de la literatura escrita sobre la oral. Aquí son pertinentes las observaciones de Olabiyi Yai: «Quienes hacen crítica de la poesía oral casi siempre se preparan en la crítica de la poesía escrita antes de especializarse en *oralitura*.[29] Esta inversión cronológica en apariencia inofensiva se consagra como algo lógico hasta el punto de que la crítica de la literatura escrita sirve como piedra angular de la crítica de la poesía oral, percibiéndose a esta última como apéndice de aquella».[30] En la tierra Yorùbá, la literatura escrita es sobre todo la obra de gente yorùbá que escribe en inglés e, incluso, la literatura escrita en lengua yorùbá está influida por el inglés. Esto se debe a que gran parte (si no la totalidad) de quienes escriben son personas yorùbá bilingües, que primera y principalmente se educaron en inglés. Como resultado, el sesgo de género que transmite el inglés se transfiere a la literatura yorùbá.

La investigación sobre género y lenguaje trasciende el análisis de la estructura de la lengua. Las feministas también se han preocupado por las diferencias de género en el uso del idioma y algunas han argumentado que las diferencias en el habla de los hombres y las mujeres se relacionan con el sexismo del lenguaje inglés. En Estados Unidos, por ejemplo, algunas académicas han argumentado que hombres y mujeres hablan diferentes «dialectos de género».[31] Con respecto a las sociedades no occidentales, no

28. Akinwumi Isola: «The african writer's tongue», *Research in African Literatures*, vol. 23, n.º 1, primavera de 1992, p. 18.
29. En el original, «oraliture». (*N. del T.*)
30. Olabiyi Yai: «Issues in oral poetry. Criticism, teaching, and translation», en Karin Barber y P. F. de Moraes Farias (eds.), *Discourse and Its Disguises. The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham University, African Studies Series, n.º 1, Birmingham, 1989, p. 59.
31. Deborah Tannen: *You Just Don't Understand*, Ballantine Books, Nueva York, 1990. [Hay trad. cast.: *Tú no me entiendes*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991. La traducción es propia pues en la edición en español la expresión «genderlects» no aparecía traducida.]

hay evidencia suficiente que garantice una conclusión tan rotunda. Sin embargo, la antropología también se ha interesado en la relación entre género y habla y ha logrado articular una forma de conceptualización en un subcampo conocido como la etnografía del habla. De acuerdo con Joel Sherzer, «la etnografía del habla se interesa por el uso del lenguaje en su contexto social y cultural [...]. Se preocupa también por las maneras en las cuales los modos del discurso y las formas del habla se relacionan con las distintas funciones sociales, como las que desempeñan hombres y mujeres».[32] Sherzer sugiere que en las sociedades industrializadas la distinción de género en el lenguaje está, por un lado, en los aspectos gramaticales, en las maneras de hablar, en quiénes usan ciertas categorías de palabras más que otras, y demás. Por otra parte, nos dice que en las sociedades no industrializadas la distinción se relaciona con el género verbal, definido como «las formas y categorías del discurso, culturalmente reconocidas y algunas veces rutinizadas, aunque no necesariamente marcadas y formalizadas abiertamente».[33] En este contexto, y dada la aproximación engenerizada a la oratura yorùbá por parte de académicas como Barber, debería plantearse la pregunta: ¿hay una base de género para la dramatización y la clasificación de este género literario?

Las académicas y los académicos que han intentado clasificar este género literario han concluido que la poesía yorùbá se clasifica no tanto por su contenido o estructura, sino por el *grupo* al cual pertenece quien está recitando y las técnicas de recitación que emplea. Se han identificado y estudiado diversos géneros que incluyen:[34]

32. Joel Sherzer: «A diversity of voices. Men's and women's speech in ethnographic perspective», en Susan Phillips (ed.), *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 99.
33. *Ibid.*, pp. 98-99.
34. Bade Ajuwon: *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*, Nok Publishers International, Nueva York, 1982; Abimbola, *Ifa. An Exposition...*, *op. cit.*; Wande Abimbola: *Yoruba Oral Tradition. Poetry in Music, Dance, and Drama*, Ìbàdàn

• *Ìjálá*: poesía de linajes cazadores y fieles de Ògún entonada en reuniones sociales.
• *Ìwì*: poesía entonada por integrantes del culto Egúngún —es decir, el baile de máscaras—.
• *Ìyèrè ifá*: salmos cantados por adivinos-sacerdotes y adivinas-sacerdotisas.
• *Oríkì*: alabanzas poéticas, un género cotidiano entonado sobre todo por las esposas del linaje y cantantes profesionales de alabanzas.
• *Ìtàn*: historias sobre el pueblo y la familia contadas por los más viejos y las más viejas del linaje en ocasiones especiales o cuando surge la necesidad.
• *Ẹ̀kún ìyàwó*: (o *rárà ìyàwó*): lamentos de la novia entonados la víspera de la boda.
• *Èṣù-pípè*: alabanzas cantadas por fieles de la deidad Èṣù.
• *Ṣàngó-pípè*: alabanzas cantadas por fieles de la deidad Ṣàngó.
• *Ògún-pípè*: alabanzas cantadas por fieles de la deidad Ògún.
• *Ọya-pípè*: alabanzas cantadas por fieles de la deidad Ọya.
• *Òwe*: refranes usados por la gente en el habla cotidiana.
• *Àlọ́ àpamọ̀*: adivinanzas contadas para el entretenimiento tanto de las criaturas como de las personas adultas.
• *Àlọ́*: fábulas.

La mayoría de los géneros son entonados por el linaje o agrupaciones profesionales y/o religiosas. *Ìjálá*, *ìwí*, *ìyèrè ifá*, *Ṣàngó-pípè*, *Ọya pípè* y *Èṣù pípè* caen dentro de esta última categoría. Debido a que en la tierra Yorùbá la religión y las profesiones están basadas en el linaje, el acceso a cada género está delineado por otros factores en lugar del sexo. Desde la perspectiva de la etnografía del

University Press, Ìbàdàn, 1975; Adeboye Babalola: *Awon Oriki Borokinni*, Rosprint Industrial Press Limited, Ìbàdàn, 1981; Oyekan Owomoyela: «Tortoise tales and Yoruba ethos», *Research in African Literatures*, vol. 20, n.º 2, verano de 1989; S. O. Bada: *Owe Yoruba Ati Isedale Won*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1970; J.O. Ajibola: *Owe Yoruba*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1979; Beier, *Yoruba Myths*, *op. cit.*

habla, pareciera que un género como *ẹ̀kún ìyàwó* (los lamentos de las novias) podría clasificarse como un género de mujeres, en particular porque en la bibliografía multicultural así se lo asocia.[35] Sin embargo, algo así sería incorrecto porque *ẹ̀kún ìyàwó* está relacionado con el papel social de la novia (no con su anatomía), es decir, con alguien que debe dejar a su familia de origen para ir a vivir como extraña al recinto de su marido. Se trata de una dramatización única en la vida de cada novia, y tanto machos como hembras participan enseñándole durante la preparación de esta actuación pública. Si una hembra nunca se convierte en novia, no tendrá ocasión para declamar esta poesía. Además, debido a que los contenidos de cada género son casi indistinguibles entre sí, la ocasión de la representación, más que el contenido, será la característica distintiva. Como señala Olajubu: «Las principales formas de poesía yorùbá se extraen de una fuente común de nombres de alabanzas, refranes y expresiones sabias; emplean la misma forma de lenguaje poético».[36] La mayoría de los géneros orales yorùbá derivan de *oríkì*, clasificado como género por derecho propio. Pero la Academia también ha señalado la dificultad para distinguir *oríkì* de otros géneros a causa de su ubicuidad. Barber llama a *oríkì* el «discurso maestro» debido a sus «diversas expresiones [...] cotidianas»;[37] otros géneros orales lo emplean como su componente principal. Parafraseando a Barber, *oríkì* se compone de una increíble variedad de temas —humanos, animales y espirituales— y es dramatizado en modos o géneros distintos. Es un componente central de cada ceremonia significativa en la vida del recinto y del pueblo y constantemente está en el aire bajo la forma de saludos, felicitaciones y bromas.[38] La ubicuidad de *oríkì* y su infinito número de usos hace difícil entender por qué Barber lo etiquetó como un género femenino en su estudio del estilo en Òkukù. De forma similar, la preocupación de la etnografía del habla por identificar los géneros

35. Sherzer, «A diversity of voices...», *op. cit.*, pp. 112-113.
36. Oludare Olajubu: «Composition and performance technics in Iwi Egungun», en Abimbola, *Yoruba Oral Tradition...*, *op. cit.*, p. 877.
37. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 10.
38. *Ibid.*

orales como masculinos o femeninos se relaciona con la constitución de hombres y mujeres como categorías basadas *a priori* en su anatomía, lo que no necesariamente es una forma universal de estructuración del mundo social.

No podemos hablar de roles de género en el territorio yorùbá; aún en la actualidad podría hablarse de las funciones de *ọkọ*, *aya*, novias, hermanos y hermanas menores, madres, adivinos y adivinas Ifá o fieles de Ògún, por ejemplo. Las distinciones en el habla y en el género oral se relacionan más con los papeles sociales que con las diferencias bioanatómicas. En la tierra Yorùbá, el habla no puede caracterizarse por el sexo de quien está hablando. Será más bien la posición social lo que condicionará la elección de los pronombres y la forma de dirigirse a alguien. Por ejemplo, debido a que el lenguaje yorùbá es exigente con respecto a la senioridad, solo las personas mayores pueden interpelar a una persona por su nombre, y también podrán usar *o*, el pronombre informal. De forma similar, las *ìyàwó*, de menor edad, deberán dirigirse a su socio conyugal usando el pronombre *ẹ*, que enfatiza la senioridad. Sin embargo, ya que nadie está de manera permanente en una situación de menor edad, la coyuntura cambia de un momento a otro, o de un hablante a otro u otra —el habla es fluida y cambiante, y refleja la posición en una interacción social concreta en un momento dado—. El habla de machos y hembras muestra el mismo conjunto de características porque tienen iguales posibilidades de ser mayores y menores, dependiendo de con quien interactúen. Si con el paso del tiempo hubiera llegado a distinguirse entre el habla de machos y hembras en el lenguaje yorùbá es una pregunta empírica que amerita investigarse. La preocupación contemporánea por la clasificación de los textos como masculinos o femeninos puede ser necesaria en otras culturas, pero lo que otorga género a un texto en particular debería explicarse y no presuponerse.

¿Es un texto femenino, o perteneciente al género de las mujeres, solo (y solamente) porque las hembras lo conocen? ¿O porque en esa sociedad concreta únicamente a ellas se les permite representarlo? ¿O será debido a algún otro criterio? Lo importante es que las condiciones de este tipo de categorización deben establecerse de manera explícita.

«Hacer el género»: una investigación peligrosa

En esta sección se revisa un estudio sobre la tradición oral yorùbá que plantea interesantes preguntas sobre género y lenguaje y ofrece un estudio de caso sobre la forma en la cual las preferencias occidentales hacia el género se han impuesto en la cultura yorùbá. El estudio se titula «Esu Elegbara. The Yoruba god of chance and uncertainty. A study in Yoruba mythology», de Ayodele Ogundipe. Se trata de una investigación sobre Èṣù, el «dios yorùbá de la incertidumbre», por medio de alabanzas poéticas, narraciones y mitos recolectados entre las personas devotas de la deidad. El estudio es interesante por las siguientes razones:

1. La especificidad anatómico-sexual de Èṣù (o la ausencia de la misma) ha sido fundamental para muchas interpretaciones académicas sobre el lugar de la divinidad en la religión y en el pensamiento yorùbá. La contribución de Ogundipe consiste en trascender las asignaciones de género y demostrar que, en la construcción indígena de Èṣù, la deidad se representa frecuentemente como hembra y como macho. En consecuencia, derriba de manera convincente la idea de que Èṣù es una divinidad fálica.
2. Los datos del estudio se recolectaron entre dos comunidades devotas de Èṣù —la de Lagos, masculina, y la de Ìbàdàn, femenina—. Esto nos brinda una oportunidad excepcional de descubrir si hay cualquier efecto atribuible al género en el conocimiento y en la forma de veneración de cada comunidad y en la manera en que la investigadora lo expone.
3. La autora, una mujer yorùbá, afirma que su género y edad afectaron a su capacidad para recopilar información. Sin embargo, no analiza de forma sistemática el impacto de dicha aseveración.

Los datos del estudio se recolectaron al final de la década de 1960 entre las comunidades devotas de Èṣù en Lagos e Ìbàdàn. Ogundipe afirma que había «ciertas partes [del] santuario de Èṣù donde

no se aceptaban mujeres».[39] Considera que la comunidad masculina de Lagos se mostró renuente a debatir algunos temas en su presencia debido a su género y a su juventud y lo explica de la siguiente manera: «Aunque no se excluye a las mujeres de los cultos yorùbá, las hembras que ocupan posiciones importantes por lo general están entradas en años».[40] Su propio estudio contradice este pronunciamiento. Si en efecto en la tierra Yorùbá, como parte del culto y la veneración de Èṣù, no se permitiera a las «mujeres» acercarse al santuario, ¿por qué en Ìbàdàn hay un grupo totalmente femenino, con su propio santuario, no menos devoto en su veneración que el grupo de Lagos? Ogundipe no nos dice que los grupos sean devotos de dioses diferentes —es el mismo Èṣù—. Por desgracia no contrasta la restricción de sexo en Lagos con sus propios hallazgos. Y no sabemos por qué. Su afirmación de que «no se excluye a las mujeres», pero que solo las de edad avanzada podían ocupar lugares de liderazgo presenta las siguientes implicaciones: en la tierra Yorùbá los cultos religiosos tienen un fundamento masculino y las mujeres son incluidas o excluidas. Esto es erróneo, debido a sus propios descubrimientos de la existencia de cultos religiosos exclusivamente masculinos, exclusivamente femeninos, mixtos y todo lo que pueda imaginarse. Además, el reclutamiento en los cultos religiosos se basa por lo general en el linaje. A escala individual se relaciona con problemas personales en la familia que condujeron a la devoción por una u otra divinidad. Por ejemplo, dos de los informantes machos de la comunidad de Lagos se volvieron devotos de Èṣù porque su madre, que le había hecho ese juramento, los consagró a su culto. En contraste, la lideresa del grupo en Ìbàdàn dijo que había heredado de su madre la veneración por Èṣù, pues había sido una «devota de Èṣù *lati orun wa*, que quiere decir "por derecho celestial"».[41] En otras palabras, su madre había nacido en el culto. La religión yorùbá no tiene condicionamientos de género para la fundación del culto o

39. Ayodele Ogundipe: «Esu Elegbara. The Yoruba god of chance and uncertainty. A study in Yoruba mythology», tesis doctoral, University of Indiana, 1978, p. 21.
40. *Ibid.*, p. 22.
41. *Ibid.*

para su afiliación. De hecho, algunos investigadores e investigadoras de las iglesias alternativas yorùbá han insinuado que esta influencia pudo haber operado en la fundación de la secta de Aladura; muchas de sus iglesias fueron fundadas por hembras a pesar del predominio masculino en el cristianismo.[42] El comentario de Ogundipe de que las lideresas de los cultos son de edad avanzada siempre se ha leído en términos de que la restricción hacia las hembras jóvenes se debe a la menstruación. Esta conjetura no ha sido probada y no está respaldada por ningún tipo de información. No se ha demostrado que hubiesen tabúes referidos a la menstruación en los cultos indígenas yorùbá, y en algunas de las iglesias cristianas en donde se han identificado dichas restricciones, valdría la pena investigar la influencia que han tenido las religiones mundiales (el islam y el cristianismo). Finalmente, pienso que es inverosímil afirmar que solo las «mujeres» en posiciones de liderazgo tiendan a ser de edad avanzada. Lo mismo parecería ser cierto para el liderazgo masculino en general.

Una revisión constante del estudio de Ogundipe sugiere que terminó aceptando acríticamente los pronunciamientos de algunos de sus informantes machos y subestimó la información contraria de las hembras devotas, además de sus propios hallazgos. Este privilegio hacia los machos quizá esté relacionado con sus propios prejuicios y suposiciones, fundados en su educación académica y antecedentes cristianos, ambos de filiación occidental y fuente importante de distinciones de género (esto no solo es característico de Ogundipe —la mayoría de los académicos y las académicas africanas tienen antecedentes similares—). Se trata de un sesgo androcéntrico que se hace evidente en la forma en la que escribe sobre los dos grupos de fieles de Èṣù. Y es particularmente obvio en la biografía de sus diferentes informantes. Debiera recordarse que su interés primordial era adquirir conocimientos sobre Èṣù a partir de la prosa y de la poesía oral del culto. En su corta biografía de las informantes hembras, dice sobre Mutiu Adeleke: «De todas las mujeres [...] Mutiu es, en definitiva, la más bonita. Una mujer despampanante por encima

42. Peel, *Aladura...*, *op. cit.*, p. 183.

de los cuarenta años [...]. Una mujer inusual, más allá de su hermosa apariencia [...]».[43] Sobre Ajisafe Mosebolatan, una anciana de entre sesenta y setenta años de edad, señala: «Las mujeres dijeron que había sido toda una belleza en su juventud, lo cual encuentro difícil de creer, pues cuando la conocí lucía muy envejecida y arrugada».[44] Además de que una se pregunta qué tiene que ver este tipo de información al estilo «desfile de belleza» con la devoción de las mujeres por su dios, desconcierta pensar qué tipo de preguntas de la investigadora dieron pie a las declaraciones sobre la marchita belleza de Ajisafe. Cuando escribe sobre los hombres, no proporciona ese tipo de información, ni siquiera cuando Ogundipe se centra en su apariencia física. De Gbadamosi Àkànní, un «informante» macho, manifiesta: «De complexión y peso mediano, parece más alto de lo que en realidad es, pues se conduce muy erguido».[45] Bola Esubiyi, otro macho, era un «hombre bajito y de piel oscura al final de sus cincuenta»; y Moses Olojede «era un hombre enjuto y de piel muy oscura».[46] Desde luego que no ofrece información alguna sobre cuál de los tres era el más guapo o tenía la piel más oscura, como sí lo hizo con las hembras.

También resulta interesante la manera en que describe las habilidades de baile de dos informantes, llamados Bola por pura coincidencia, uno macho y otra hembra. De Bola Esubiyi (el macho), escribe: «Es un bailarín cualificado».[47] De Bola Esubunmi (la hembra), refiere: «Bola es una magnífica bailarina. Durante uno de los festivales bailó con una tormenta encima».[48] Se crea la impresión de que la habilidad para bailar es *natural* para la hembra, pero que el macho ha tenido que cultivarla. Esta interpretación es justo el tipo de distinción de género que algunas feministas han identificado en las culturas occidentales, en las cuales las hembras se asocian con la naturaleza y los machos con la cultura.

43. Ogundipe, «Esu Elegbara...», *op. cit.*, p. 81.
44. *Ibid.*, p. 83.
45. *Ibid.*, p. 75.
46. *Ibid.*, p. 97.
47. *Ibid.*, pp. 95-96.
48. *Ibid.*, p. 85.

El problema del sesgo de género persiste en su descripción de los liderazgos de ambos grupos. Comparemos la información que nos presenta:

> *Baderinwa Esunbunmi (la hembra). Baderinwa Esunbunmi tiene influencia entre la comunidad devota de Ìbàdàn. Mujer alta, enorme, al final de sus sesenta años, Baderinwa es definitivamente la gran dama del grupo. Todas las demás se* acobardan *ante ella [...]. Baderinwa es una majestuosa hembra de piel oscura resplandeciente y chillones ojos rojos.*[49]

> Elegushe *(el macho).* Elegushe *es un título tradicional ostentado por el Sr. J. O. Buraimoh, un hombre alto y demacrado cercano a los setenta años, con la cabeza afeitada y una apariencia quisquillosamente limpia. El Sr. Buraimoh tiene una presencia muy intimidatoria. Sus ojos brillantes miran fijamente [...].*[50]

La descripción del *elegushe* es reverencial; se le retrata adecuadamente como el líder de un culto religioso. En contraste, Baderinwa es presentada como la lideresa de un club social. Una se pregunta si su piel oscura y resplandeciente era uno de los requisitos fundamentales para asumir el liderazgo como la «gran dama» del grupo. Aun cuando es evidente que Ogundipe está analizando una característica similar en ambos casos, esta se presenta como negativa en la hembra y como positiva en el macho. Cuando la investigadora escribe que «el grupo se siente acobardado» por Baderinwa, se tiene la impresión de que esta buscará amedrentarlo de forma activa. *Elegushe*, en contraste y sin ningún esfuerzo, «tiene una presencia muy intimidatoria». Sus ojos son «brillantes» mientras que los de ella son de un «rojo chillón».[51]

El tratamiento que Ogundipe da a las hembras devotas es incluso poco reverencial, si no del todo irrespetuoso. Esto asoma,

49. *Ibid.*, p. 86. El énfasis es mío.
50. *Ibid.*, p. 91.
51. *Ibid.*, p. 86.

por ejemplo, cuando le pregunta a Baderinwa (a quien ha descrito con anterioridad como una próspera comerciante, una mujer con medios que vive en una gran casa y madre de cinco criaturas) si está casada. Cuesta imaginar cómo es que Ogundipe, una joven mujer yorùbá que se presentó a sí misma como iniciada cultural, pudo haberle dicho «¿Estás casada?» a madame Baderinwa, de quien dijo que debía de tener al menos la misma edad que la madre de la investigadora. No habría manera más imprudente de hacerlo. Para colmo, al registrar la reacción de Baderinwa a la pregunta, Ogundipe escribió que «tan solo se rio con nerviosismo».[52] Que una mujer cercana a los sesenta años de edad, enorme, próspera comerciante, mujer con medios y madre de cinco criaturas se ría «con nerviosismo» parece algo fuera de lugar por completo. Baderinwa no era una colegiala; era la lideresa adulta de un culto religioso.

Y si, en términos individuales, las hembras devotas son presentadas de manera distinta que los hombres, colectivamente también hay diferencias, en particular en la forma en que se les nombra. Los informantes de Lagos, el grupo masculino, son referidos de modos muy diversos como «el grupo Iddo», «los mayores», «socios», «devotos Èṣù» y «el grupo». Al grupo femenino de Ìbàdàn se le llama solo «las mujeres»: «Las mujeres resguardan los objetos religiosos [...]. Las mujeres tienen diferentes modos de vida [...]. El grupo de mujeres del recinto de Olunloyo [...]».[53] Por una parte, cuando Ogundipe visitó a la lideresa, esta última ordenó a sus criaturas ir en búsqueda de las otras «mujeres». Por otra, cuando visitó la casa del líder en Lagos, «se mando llamar a los distinguidos integrantes del grupo».[54] De estas representaciones surge la marcada impresión de que las hembras devotas eran primera y principalmente mujeres y que esta era la base de su integración como grupo, más que el hecho de que venerasen conjuntamente a Èṣù como parte de un culto religioso. Su continua descripción como mujeres, en lugar de como devotas de Èṣù, insinúa que se reunían sobre todo para socializar y solo como una tardía ocurrencia se

52. *Id.*
53. *Ibid.*, pp. 15-16.
54. *Ibid.*, p. 91.

involucraron en la adoración a Èṣù; esto, desde luego, ensombrece la seriedad de su devoción religiosa. Ogundipe no comparte información alguna que nos lleve a pensar que esta comunidad estuviera menos comprometida con su dios. Por el contrario, afirma lo siguiente: «Baderinwa tenía un conocimiento muy esotérico de la adoración de Èṣù. Al igual que las demás mujeres, siempre se preparaba ritualmente antes de cada entrevista. No se podía seguir caminando y a la vez comenzar a hablar sobre Èṣù. Se ofrecían sacrificios y algunas veces se realizaban limpiezas rituales antes que tuviese lugar cualquier charla seria».[55]

Ogundipe opera como vector de las normas occidentales de género, inyectándolas en su estudio. Maria Black y Rosalind Coward han planteado que «[en el idioma inglés] la exclusión de las mujeres como representantes de la humanidad en su conjunto no es producto de una regla semántica». Se debe en cambio al hecho de que «las características masculinas pueden disolverse en un "sujeto sin género". Las mujeres, en cambio, nunca aparecen como sujetos sin género».[56] Ogundipe ha transferido este problema de prejuicio sexual, del idioma y de la sociedad inglesa, a sus sujetos y sujetas de estudio. Presenta a las hembras devotas como portadoras de una identidad de género; los devotos machos son los fieles prototípicos de Èṣù, de ahí las referencias no engeneradas hacia ellos. Pero no ofrece información alguna sobre el comportamiento de las hembras devotas que garantice la diferencia en la representación. Sin duda, Ogundipe se muestra más cercana y libre y, por consiguiente, más familiarizada con el «grupo de Ìbàdàn», muy posiblemente debido a que su propia conciencia de sexo sea una fuente de identificación. Menciona que un par de veces, dada su juventud y su sexo, tanto ella como los informantes de Lagos sintieron incomodidad durante las entrevistas. Creo que estas imágenes nos hablan más sobre los prejuicios y

55. *Ibid.*, p. 90.
56. Maria Black y Rosalind Coward: «Linguistics, social and sexual relations. A review of Dale Spender's "Man Made Language"», en Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language. A reader*, Routledge, Nueva York, 1990, p. 129.

antecedentes de la investigadora. Y, además de las nociones religiosas e intelectuales occidentales sesgadas por el género, también parece haber un prejuicio de clase. Los integrantes del grupo de Lagos, además de ser machos, parecen gozar de mejores condiciones económicas y ser más cosmopolitas; de hecho, algunos de ellos eran cultos y podían hablar inglés.[57]

No obstante sus prejuicios conscientes e inconscientes, Ogundipe se muestra capaz de desafiar de forma convincente la opinión de algunos académicos y académicas de la religión yorùbá acerca de que Èṣù es una deidad fálica. Es particularmente crítica con Westcott, a quien acusa de imponer valores occidentales a la información yorùbá. Vale la pena citarla sin restricciones. Para ella, la interpretación que hace Westcott «demuestra la ligereza de la autora en el empleo de conexiones occidentales freudianas y psicoanalíticas, así como sus preocupaciones intelectuales occidentales, que la llevan a leer interpretaciones fálicas en cualquier cosa con más longitud que contorno».[58] Y continúa:

> *Ya sea como macho o hembra, Èṣù generalmente lleva un peinado complicado en las esculturas, [...] en ocasiones estilizado como un falo. Cuando es macho, Èṣù utiliza normalmente un delantal púbico o bombachos; cuando es hembra, los pechos son prominentes. También se le retrata de diversas maneras, con una pipa en su boca, un bastón en su mano, chupándose el pulgar o soplando su silbato.*[59]

La propia Ogundipe no está del todo libre de las asociaciones occidentales, sin embargo, aun así concluye correctamente que en la religión yorùbá, Èṣù puede ser representado como macho y hembra a la vez. Señala que «aunque su masculinidad se representa de forma abrumadora, tanto visual como gráficamente, su también expresiva femineidad vuelve su sexualidad muy *ambigua*,

57. En Nigeria, el conocimiento del inglés es indicio de privilegio de clase y de movilidad social.
58. Ogundipe, «Esu Elegbara...», *op. cit.*, p. 164.
59. *Ibid.*, p. 158.

contradictoria y sin género».[60] Lo importante, sin embargo, no es que la sexualidad de Èṣù sea ambigua o que sea una deidad hermafrodita, sino que el anasexo de Èṣù es *secundario* en su conceptualización, función, papel y poderes como deidad. Es precisamente porque las etiquetas del sentido del mundo yorùbá no le caracterizan como masculino o femenina, que se le puede representar de ambas maneras sin acrobacias mentales o contradicción alguna. Por consiguiente, Ogundipe se equivoca por completo e impone un marco teórico occidental de género cuando escribe: «En sentido figurado, Èṣù es hembra cuando es optimista, servicial, conformista, previsible y dulce; es macho cuando es pesimista, distraído, rebelde, impredecible y despiadado».[61] Esta es una engenerización evidente, ni siquiera corroborada por su propia información o por los retratos de otras divinidades de la cultura yorùbá. Su interpretación se basa en la oposición binaria occidental entre las características masculinas y las femeninas: si los machos son una cosa, las hembras son lo contrario. Por ejemplo, ambas partes no pueden ser fuertes a la vez —si los hombres son fuertes, las mujeres deben ser débiles—. En la tierra Yorùbá, tanto machos como hembras tienen características comunes. La cultura no hace asignaciones de género relacionadas con el carácter o la personalidad.

Fijémonos en la representación de otra divinidad yorùbá —Ọya, la deidad hembra del río (no la diosa, porque el término *òrìṣà* en yorùbá no tiene género)—. Se le retrata por lo general como aterradora y despiadada; en una de las líneas de su alabanza poética se lee «*Obìnrin gbona, ọkùnrin sa*» (literalmente: las hembras se pondrán en marcha y los machos huirán; todo el mundo huye cuando ella aparece).[62] Es difícil armonizar esta descripción con la idea occidental de femineidad. Judith Gleason, en su estudio sobre la poderosa Ọya, señala que la conceptualización de esta deidad sugiere «un tipo de energía que nuestra cultura [occidental] no podría ver como femenina».[63]

60. *Ibid.*, pp. 172-173. El énfasis es mío.
61. *Ibid.*, p. 173.
62. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 277.
63. Judith Gleason: *Oya. In Praise of an African Goddess*, Harper, San Francisco, 1987, p. 2.

La ausencia de género yorùbá no debe leerse como hermafroditismo o ambigüedad de género. Significa más bien la presencia simultánea de características tanto masculinas como femeninas. Está libre de los condicionamientos de género porque las cualidades humanas no tienen especificidad sexual. Las diferencias bioanatómicas tampoco son fuente de distinción alguna o de identidad en la tierra Yorùbá. *Orí*, cabeza metafísica y manantial del destino y de la identidad individual, no tiene sexo. Las distinciones anasexuales son *secundarias* y no influyen demasiado. Como señalé antes, el hecho de que la sociedad yorùbá se interprete sobre la base de los lenguajes y conceptualizaciones occidentales introduce por sí mismo cierta dosis de engenerización. Por ejemplo, el comentario de que el discurso yorùbá no tiene género impone necesariamente una forma engenerada de verlo y de escucharlo. Después de todo, ¿cómo se diría «no engenerado» en yorùbá? No se trata de una categoría de dicho lenguaje y solo tiene sentido en un discurso que forme parte del proceso de ajuste del yorùbá al modelo occidental dominante.

Karin Barber concluye sin error que el mundo yorùbá no está dicotomizado en las esferas masculina y femenina.[64] Pero el mundo yorùbá contemporáneo no está aislado de otros mundos, en particular del occidental. De hecho, lo que hace que el estudio de Ogundipe sea tan conmovedor es que el mundo yorùbá está cada vez más integrado en el occidental, y nuestras interpretaciones sobre él no pueden eludir este hecho.

El yorùbá: un lenguaje sin género en un mundo saturado de género

El yorùbá es una lengua en constante cambio y, al igual que muchos lenguajes africanos, se modifica rápidamente —hasta cierto punto como resultado de la imposición de las lenguas y de las estructuras europeas en las sociedades africanas—. Una de las transformaciones más destacadas en la cultura yorùbá es la

64. Barber, *I Could Speak...*, *op. cit.*, p. 277.

creciente importancia que las categorías de género han adquirido en el lenguaje, en la literatura y en la sociedad. El papel de la Academia y de la gente bilingüe ha sido muy destacado en este proceso. Sin embargo, la cuestión de los prejuicios no se agota solo en el uso del idioma; de igual importancia resulta el modo en el que se escuchan las declaraciones. En otras palabras, lo que una audiencia deduce de la situación constituye parte del significado de una afirmación concreta. De mediar una conciencia de género, se tenderá a «escuchar» distinciones de género en el habla. El género constituye de manera simultánea una forma de ver y de escuchar el mundo. Por ejemplo, he señalado que para mucha gente occidental es difícil concebir a las hembras *ọkọ* (traducido por lo general como «marido») sin pensar en la homosexualidad y en el travestismo. Por el contrario, en la tierra Yorùbá, las hembras *ọkọ* se dan por supuestas, porque su papel es social y no sexual. En un mundo saturado de género, que trasciende de forma considerable el control del yorùbá, no sorprende que su especificidad sin género pueda interpretarse como si se tratara del macho-como-norma del idioma inglés. Las académicas y los académicos yorùbá tendrían que ser muy explícitos sobre la cuestiones de género en la traducción; por ejemplo, no podríamos presentar el pronombre sin especificidad de género de la tercera persona si antes no usamos el inglés de un modo menos androcéntrico, como ciertamente se ha comenzado a hacer en Estados Unidos (aunque se trate de una tarea cuesta arriba y su éxito sea discutible).

Quizá debiera señalarse que la búsqueda feminista de un lenguaje sin género se presenta a menudo como un sueño fuera de este mundo, como si se tratara de ciencia ficción. Pero Douglas R. Hofstadter sugiere que su realización es posible en el plano terrestre: «No sé de ningún ser humano que hable de forma no sexista utilizando su lengua de origen. Sería muy interesante saber que gente así llega a existir. Y, en ese caso, costaría mucho trabajo que mucha más gente alcanzara esa meta».[65] Al igual que millones

65. Douglas R. Hofstadter: «A person paper on purity in language», en Cameron, *The Feminist Critique of Language*, *op. cit.*, p. 195.

de personas yorùbá, yo hablo un lenguaje no sexista. En nuestro caso, sin embargo, lo que necesita documentarse no es cómo llegamos a hablar este lenguaje no sexista, sino cómo hablamos cada vez más con uno «sexista» —proceso que he procurado registrar—. Debiera señalarse que, además del yorùbá, hay otros lenguajes que a su vez podrían al menos caracterizarse como neutrales o sin género. ¿Pero son escuchados como tales dichos lenguajes? La ausencia de género en la lengua no es necesariamente una empresa visionaria; tristemente, también podría ser cosa del pasado.

Semejanzas y diferencias entre los mundos del género

Los discursos occidentales, tanto feministas como no feministas, aseguran que todas las sociedades perciben el cuerpo humano como engenerado y luego construyen a hombres y a mujeres como categorías sociales basadas en esta suposición. Una de las principales contribuciones del debate feminista ha sido hacer explícita la naturaleza engenerada y androcéntrica de todas las instituciones y discursos occidentales. Antes de las pesquisas feministas, la expectativa respecto a la Academia y la ciencia, en particular, enfatizaba su carácter incorpóreo/objetivo, es decir, sin ataduras culturales. Pero, en este libro, he argumentado que no todas las sociedades utilizan la «evidencia» del cuerpo para constituir categorías de género. Hay otras categorías que se contruyen utilizando la percepción del cuerpo y muchas más que parecen ignorarla. Después de todo, aun en Occidente, a pesar de la profunda aceptación de la idea de cuerpos humanos engenerados, el cuerpo se ha tomado como la evidencia constitutiva de otras categorías —la raza—. Los cuerpos sexuados no son universales ni atemporales. Las categorías sociales yorùbá no se basaban en diferencias anatómicas.

Sin embargo, la Academia implementa las categorías y las teorías occidentales entre las culturas sin analizar sus fundamentos etnocéntricos. Los cuerpos sexuados se han dado por supuestos tanto en el territorio yorùbá como en otras sociedades africanas. Este estudio ha argumentado que lo anterior no solo constituye un error, sino además un obstáculo en la búsqueda del

conocimiento, que repercute en la gestión de la investigación y en sus formulaciones políticas.

Desde la perspectiva investigadora, presuponer a las mujeres como una categoría social nos impide formular las preguntas «correctas» sobre cualquier sociedad dada, puesto que los interrogantes ya han sido conceptualizados *a priori*. Nos impide, como personas que rastrean el conocimiento, plantear cuestiones de primer orden, fundamentales, basadas en la evidencia de sociedades concretas. Nos topamos en cambio con interrogantes prefabricados, basados en experiencias occidentales, disfrazadas como algo universal. En definitiva, no se trata de qué interrogantes se plantean sino de quiénes los formulan y por qué.[66]

Quizá uno de los inconvenientes de la propagación del punto de vista occidental como universal pueda ejemplificarse analizando el modo en que se constituyeron las Naciones Unidas y las políticas que persiguen. Sue Ellen Charlton, en un libro sobre mujeres y desarrollo en el Tercer Mundo, afirma que «la tríada de la dependencia describe la situación que existe prácticamente en cada país del orbe, según la cual las mujeres dependen de los hombres en las políticas oficiales a escala local, nacional e internacional».[67] Pero esta declaración es cierta debido solo a que tanto las políticas oficiales como las mujeres como categoría política son producto de un sistema internacional que fue creado y sigue siendo dominado por Occidente. Las Naciones Unidas son un emblema de este predominio occidental. Las actividades y las políticas de Naciones Unidas acerca de la cuestión de las mujeres como una categoría globalmente victimizada han hecho posible la idea de las «mujeres» como una categoría reconocible y sociopolíticamente victimizada. El movimiento feminista occidental se ha globalizado, y las feministas internacionales han creado un conjunto de discursos y de prácticas sobre el género,

66. El ensayo de Troy Duster: «Purpose and bias», *Transaction, Social Science and Modern Society*, vol. 24, n.º 2, 1987, ayudó a depurar más a fondo mi pensamiento sobre el tema.
67. Sue Ellen Charlton: *Women in Third World Development*, Westview Press, Boulder, 1984, p. 23.

y un clima de opinión mundial en torno al cual las ideas occidentales sobre las «mujeres» han sido institucionalizadas y exportadas a cada rincón del planeta. Por lo tanto, en cierto sentido y debido a sus múltiples correlaciones, es falsa la división del mundo a escala local, nacional e internacional.

De hecho, la Década de las Naciones Unidas para las Mujeres capturó la paradoja de la mujer como una categoría tanto local como global, y ayudó a ejemplificar la forma en que «ella» se había implementado en los diferentes ámbitos. Las Naciones Unidas proclamaron el Año Internacional de las Mujeres en 1975. Se llevó a cabo una conferencia mundial en México, durante la cual la década de 1975-1985 quedó investida como la «Década de las Mujeres». Después se llevó a cabo una conferencia en Copenhague, en 1980, y, al final, en 1985, la culminación de la Década de las Mujeres quedó marcada por una conferencia en Nairobi. La importancia de la Década de las Mujeres tiene que ver con la forma inequívoca en que colocó en la agenda mundial a las «mujeres» como una categoría victimizada. A escala global, se había patologizado la condición de ser mujer y los intereses de las feministas internacionales acentuaron la mundialización de lo que alguna vez fue una preocupación occidental local. Germaine Greer, una feminista australiana, estaba en lo cierto cuando en 1975 afirmaba:

> *La decisión de tener un año de las mujeres resulta solo un tardío reconocimiento de la popularización del feminismo en Occidente, cuyo estilo de vida domina la autoimagen de las Naciones Unidas [...]. El Año Internacional de las Mujeres supone una simple ampliación de la avenida Madison feminista: las trabajadoras agrícolas de Asia y de África también podrán tirar sus azadones y encender un Virginia Slim.*[68]

68. Citada en Elaine Sciolino: «800 women look to the future of the decade for women», *The New York Times*, 20 de octubre de 1986. (Virginia Slims es una marca de cigarrillos cuya comercialización se centra en el mercado de mujeres profesionales.)

Aún más que eso, el enfásis de Naciones Unidas en las mujeres representa una confluencia con los intereses de las feministas y de los gobiernos occidentales. Las preocupaciones feministas por el control de la reproducción coincidían con los intereses de los gobiernos occidentales y de las Naciones Unidas sobre el control del crecimiento de la población en el Tercer Mundo. La Conferencia de las Mujeres de 1975 fue, en esencia, la continuación de la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Población llevada a cabo un año antes en Bucarest. La discrepancia de opiniones entre las feministas occidentales y las feministas del Tercer Mundo en dichas conferencias, sobre cuáles eran los temas y las prioridades de las mujeres, subrayó la dificultad de concebir una categoría sociopolítica «mujeres» a escala global.

La Década de las Naciones Unidas para las Mujeres fue particularmente significativa porque institucionalizó y sistematizó, sobre una base internacional, un modo particular y occidental de visualizar el cuerpo humano. La colonización puso en marcha el proceso; después el feminismo occidental hizo su contribución y, al final, las Naciones Unidas, mediante sus políticas y declaraciones, lo elevaron a norma, en concreto en el marco de las políticas oficiales de los gobiernos. Las ideas occidentales sobre el género también se han filtrado a los lugares más remotos del mundo. En África, son dignas de atención las acciones de las organizaciones internacionales, porque multiplican estas estructuras y procesos por medio de la creación de organizaciones locales de mujeres (ONG, Organizaciones No Gubernamentales) y porque utilizan los constructos de género como herramienta política. Su interacción con las construcciones indígenas es una cuestión empírica que depende de los temas y del contexto, pero es imposible negar la influencia de Occidente en el moldeado de los discursos y de las prácticas locales sobre género.

El mayor impacto de estas ideas occidentales en relación con la primacía del género es que han hecho difícil presentar formas alternativas de visualizar las distinciones sexuales anatómicas sin patologizar lo femenino. En la estela de los conflictos y de las controversias entre las mujeres occidentales y las no-occidentales, durante las conferencias de la Década de las Naciones Unidas

para las Mujeres, hubo una pregunta recurrente: ¿Cuál sería un interés común para las mujeres de todo el mundo? Aline K. Wong, una académica de Singapur, afirmó correctamente: «Lo que yo pienso es ¿*querrán ser* mujeres las mujeres?».[69] Pero, además, una debería cuestionarse por qué se eligió esta categoría de «mujeres» y cuál es la composición de dicho grupo. Por desgracia, estas preguntas no fueron planteadas antes de la imposición transcultural de dicha categoría. Los interrogantes que se plantean en una investigación conducen a respuestas concretas; el hecho de que los parámetros de muchos discursos occidentales, incluyendo el feminismo, estén preestablecidos limita las cuestiones que pueden plantearse.

La meta de mi investigación ha sido ir más allá de los parámetros preestablecidos de forma tal que pudieran hacerse preguntas de primer orden sobre la sociedad yorùbá. La tarea no ha sido sencilla porque primero he tenido que dilucidar por qué se han venido utilizando las categorías de género en la investigación sobre el territorio Yorùbá y por qué se ha presupuesto que las anahembras yorùbá están subordinadas y victimizadas, incluso antes de investigar sus sociedades. Interrogantes como «¿Por qué se victimiza o subordina a las mujeres?» o «¿Cuál es la división sexual del trabajo?» no son interpelaciones de primer orden en relación con la tierra Yorùbá, porque ambas presuponen el género. Algunas cuestiones básicas, para alguien que tuviera interés en el análisis de la organización social, podrían ser: «¿Cuál es la concepción yorùbá de la diferencia?», «¿Se utiliza el cuerpo como evidencia en esta conceptualización?».

Un investigador o investigadora con curiosidad sobre la diferencia y la jerarquía podría preguntar: «¿Qué es una diferencia en la tierra Yorùbá?». (Es obvio que no todas las sociedades estarán de acuerdo en lo que constituye la diferencia sexual; en Occidente, por ejemplo, las hormonas y los cromosomas son parte de la distinción, pero en muchas otras sociedades dichas conceptualizaciones no existen.)

69. Aline K. Wong: «Comments on Turner's feminist view of Copenhagen», *Signs*, vol. 6, n.º 4, verano de 1981.

Los investigadores y las investigadoras necesitan cuestionar sus puntos de vista y sus prejuicios, ya que se dedican a plantear preguntas, a recolectar información y a interpretar evidencias. Para empezar, los académicos y académicas deberían tomarse muy en serio la advertencia de Linda Nicholson de que «es tiempo de que [las personas occidentales] reconozcamos de forma explícita que nuestras afirmaciones sobre las mujeres no se basan en una realidad dada, sino que emergen de nuestra ubicación en la historia y en la cultura; son actos políticos que reflejan los contextos de donde provenimos y los escenarios de futuro que desearíamos ver».[70] El presente libro ha despejado el panorama para poder plantear interrogantes de primer orden, preguntas fundamentales sobre género y diferencias en la sociedad yorùbá. Ha mostrado que nuestro interés por el género no puede divorciarse del predominio occidental, ni de la constitución de la investigación académica, ni de los ámbitos sociopolíticos y económicos mundiales. En definitiva, se ha cuestionado si puede haber preguntas e intereses de investigación independientes, considerando el origen de la mayoría de las disciplinas y lo que hasta el día de hoy sigue siendo el predominio occidental en el mundo.

70. Nicholson, «Interpreting gender», *op. cit.*, p. 103.

BIBLIOGRAFÍA

Abimbola, Wande, *Ifa. An Exposition of the Ifa Literary Corpus*, Oxford University Press, Ìbàdàn, 1976.

—«Ifa as a body of knowledge and as an academic discipline», *Journal of Cultures and Ideas*, vol. 1, n.º 1, 1983, pp. 1-11.

—*Yoruba Oral Tradition. Poetry in Music, Dance, and Drama*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1975.

Abiodun, Rowland, «Verbal and visual metaphors. Mythical allusions in Yoruba ritualistic art of Ori», *Word and Image*, vol. 3, n.º 3, 1987, p. 257.

Ade Ajayi, J. F., «Samuel Johnson. Historian of the Yoruba», en Toyin Falola (ed.), *Pioneer, Patriot, and Patriarchy. Samuel Johnson and the Yoruba People*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1993.

—*Christian Missions in Nigeria, 1841-1891*, Northwestern University Press, Evanston, 1965.

Ade Ajayi, J. F. y Robert Smith, *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1971.

Adewoye, O., «Law and social change in Nigeria», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 3, n.º 1, diciembre de 1973.

Adeeko, Adeleke, «The language of head-calling. A review essay on Yoruba metalanguage», *Research in African Literatures*, vol. 23, n.º 1, primavera de 1992, pp. 197-201.

Adeney, Bernard T., «Polygamy. How many wives in the Kingdom of God?», *Transformation. An International Evangelical Dialogue on Missions and Ethics*, vol. 12, n.º 1, 1995, p. 5.

Adepegba, C. O., *Yoruba Metal Sculpture*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1991.

Adepoju, Aderanti, «Rationality and fertility in the traditional Yoruba society, South-West Nigeria», en John C. Caldwell (ed.), *The Persistence of High Fertility*, Australian National University Press, Canberra, 1977.

Afolayan, Funso, «Women and warfare in Yorubaland during the nineteenth century», en Toyin Fayola y Robin Law (eds.), *Warfare and Diplomacy in Precolonial Nigeria*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1992.

AFONJA, Simi, «Changing modes of production and the sexual division of labor among the Yoruba», en H. Safa y E. Leacock (eds.), *Women's Work, Development and Divison of Labor by Gender*, Bergin and Garvey, South Hadlye, 1986.
—«Land control. A critical factor in Yoruba gender stratification», en C. Robertson e I. Berger (eds.), *Women and Class in Africa*, Africana Publishing, Nueva York, 1986.
AGIRI, B. A., «Early Oyo history reconsidered», *History in Africa*, vol. 2, 1975, pp. 1-16.
AGIRI, B. A. y T. OGBONI, «Among the Oyo-Yoruba», *Lagos Notes and Records*, vol. 3, 1972, p. 53.
AJIBOLA, J. O., *Owe Yoruba*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1979.
AJOLORE, Olusola, «Lexical borrowing in Yoruba», en Adebisi Afolayan (ed.), *Yoruba Language and Literature*, Ife University, Ife, 1982.
AJUWON, Bade, *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*, Nok Publishers International, Nueva York, 1982.
ALUKO, T. M., *One Man, One Wife*, Heinemann, Londres, 1959.
AMADIUME, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, Zed Books, Londres, 1987.
AMOS, Valerie y Pratibha PARMA, «Challenging imperial feminism», *Feminist Review*, vol. 17, 1984, pp. 3-20.
APPADURAI, Arjun, «The past as a scarce resource», *Man*, vol. 16, 1981, pp. 201-281.
APPIAH, Kwame Anthony, *In My Father's House. African in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
—«Out of Africa. Topologies of nativism», *Yale Journal of Criticism*, vol. 12, n.º 1, 1988, pp. 153-178.
APTER, Andrew, *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
ASIWAJU, A. I., «Dynamics of Yoruba studies», en G. O. Olusanya (ed.), *Studies in Yoruba History and Culture*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1983.
—«Political motivation and oral historical traditions in Africa. The case of Yoruba crowns», *Africa*, vol. 46, n.º 2, Londres, 1976, pp. 113-147.
ARONSON, Dan, *The City is Our Farm. Seven Migrant Yoruba Families*, Schenkman Publishing Co., Cambridge, 1978.
ATANDA, Joseph Adebowale, *The New Oyo Empire. Indirect Rule and Change in Western Nigeria, 1894-1934*, Longman, Bristol, 1973.
—«The Yoruba Obgoni cult. Did it exist in Old Oyo?», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 6, n.º 4, 1973, p. 371.
ATKINS, Keletso, *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*, Heinemann, Londres, 1993.
AUSTIN, John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
AWE, Bolanle, «The Iyalode in the traditional political system of the Yoruba», en Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification. A Cross-cultural View*, Columbia University Press, Nueva York, 1977.
—*Nigerian Women in Historical Perspective*, Sankore, Lagos, 1992.
—«Praise poems as historical data. The example of the Yoruba Oríkì», *Africa*, vol. 44, n.º 4, Londres, 1974, pp. 331-349.
—«The rise of Ìbàdàn as a Yoruba power», tesis doctoral, Oxford University Press, 1964.

—«Writing women into history. The nigerian experience», en Karen Offen *et al.* (eds.), *Writing Women's History. International Perspectives*, Macmillan Academic and Professional Press, Londres, 1991.
AWOLALU, J. O. y P. A. DOPAMU, *West African Traditional Religion*, Onibonoje Press and Book Industries, Ìbàdàn, 1979.
AYANDELE, E. A. *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914. A Political and Social Analysis*, Longmans, Green, and Co., Londres, 1966.
BABALOLA, Adeboye, *Awon Oriki Borokinni*, Rosprint Industrial Press Limited, Ìbàdàn, 1981.
BABAYEMI, S. O., *Content Analysis of Oriki Orile*, University of California, Berkeley, 2007 [1970].
—«The rise and fall of Oyo *c.* 1760-1905. A study in the traditional culture of an african polity», tesis doctoral en filosofía, Departamento de Historia, Universidad de Birmingham, 1979.
—«The role of women in politics and religion in Oyo» (ponencia presentada en el Instituto de Estudios Africanos, Universidad de Ìbàdàn, en el seminario titulado «Estudios de Mujeres. Estado del Arte en la Nigeria Actual», noviembre de 1987).
—*Topics on Oyo history*, Lichfield, Ìbàdàn, 1991.
BADA, S. O., *Owe Yoruba ati Isedale Won*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1970.
BAMGBOSE, Ayo, *The Novels of D. O. Fagunwa*, Ethiope Publishing, Ciudad de Benín, 1974.
—*A Short Grammar of Yoruba*, Heinemann Educational Books, Ìbàdàn, 1967.
BARBER, Karin, «Documenting social and ideological change through Yoruba personal Oriki. A stylistic analysis», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 10, n.º 4, 1981.
—*I Could Speak until Tomorrow. Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1991.
BARNES, Sandra T., «Women, property, and power», en Peggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
BARRET, Michele, *Women's Oppression Today*, New Left Books, Londres, 1980.
BASCOM, William, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, Waveland Press, Prospect Heights (Illinois), 1969.
BATES, Robert, V. Y. MUDIMBE y Jean O'BARR (eds.), *Africa and the Disciplines*, Chicago University Press, Chicago, 1993.
BEAUVOIR, Simone de, *The Second Sex*, Vintage Books, Nueva York, 1952. [Hay trad. cast.: *El segundo sexo*, Siglo XXI/Alianza Editorial Mexicana, México DF, 1990.]
BEIER, Ulli, *Yoruba Myths*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.
—*Yoruba Poetry. An Anthology of Traditional Poems*, Cambridge University Press, Londres, 1970.
BELASCO, Bernard, *The Entrepreneur as Cultural Hero. Pre-adaptations in Nigerian Economic Development*, Praeger, Nueva York, 1980.
BERGER, John: *Ways of Seeing*, Penguin, Londres, 1972. [Hay trad. cast.: *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 2000.]
BERRY, Sara, *Cocoa, Custom and Socio-economic Change in Rural Western Nigeria*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Biobaku, Saburi, «The problem of traditional history with special reference to Yoruba traditions», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 1, n.º 1, diciembre de 1956, pp. 43-47.
Black, Maria y Rosalind Croward, «Linguistics, social and sexual relations. A review of Dale Spender's "Man Made Language"», en Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language. A Reader*, Routledge, Nueva York, 1990, p. 129.
Bloch, Marc, *The Historian's Craft*, Knopf, Nueva York, 1954. [Hay trad. cast.: *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001.]
Bodunrin, P. O. (ed.), *Philosophy in Africa. Trends and Perspectives*, University of Ife Press, Ile-Ife, 1985.
Bowen, Thomas Jefferson, *Central Africa*, Southern Baptist Publication Society, Charleston, 1857.
Brown, Judith, «A note on the division of labor by sex», *American Anthropologist*, vol. 72, n.º 5, 1970, pp. 1.073-1.078.
Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York, 1990. [Hay trad. cast.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.]
Callaway, Helen, *Gender, Culture, Empire. European Women in Colonial Nigeria*, MacMillan Press/St. Anthony College, Oxford, 1987.
Cameron, Deborah, «Why is language a feminist issue?», introducción a Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language. A Reader*, Routledge, Nueva York, 1990.
Chamberlain, J. Edward y Sander Gilman, *Degeneration. The Darker Side of Progress*, Columbia University Press, Nueva York, 1985.
Chanock, Martin, «Making customary law. Men, women and the courts in colonial Rhodesia», en Margaret J. Hay y Marcia Wright (eds.), *African Women and the Law. Historical Perspectives*, n.º 7, University of Boston (African Studies Center), Boston, 1982.
Charlton, Sue Ellen, *Women in Third World Development*, Westview Press, Boulder (Colorado), 1984.
Chodorow, Nancy, *Femininities, Masculinities, Sexualities. Freud and Beyond*, Kentucky University Press, Lexington, 1994.
—*Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven, 1989.
Christ, Carol, «Why women need the goddess. Phenomenological, psychological, and political reflections», en Carol Christ y Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1979.
Clapperton, Hugh, *Journal of the 2nd Expedition into the Interior of Africa*, Carey, Lea, and Carey, Filadelfia, 1829.
Clark, Gracia, *Onions Are My Husband. Accumulation by West African Market Women*, Chicago University Press, Chicago, 1994.
Coker, G. B. A., *Family Property among the Yoruba*, Sweet and Maxwell, Londres, 1958.
Coles, Catherine y Beverly Mack (eds.), *Hausa Women in the Twentieh Century*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991.
Collier, Jane F. y Sylvia J. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford (California), 1987.

Connell, Raewyn, *Masculinities*, Polity Press, Cambridge, 1995.
—*Gender and Power*, Stanford University Press, Stanford, 1987, p. 54.
Crowder, M. y O. Ikime (eds.), *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*, University of Ife Press, Ife, 1970.
De Coulanges, Fustel, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1980. [Hay trad. cast.: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México DF, 2005.]
De Moraes Farias, P. F., «History and consolation. Royal Yoruba bards comment on their craft», *History in Africa*, vol. 19, 1992, pp. 263-297.
Denzer, Laray, «Yoruba women. A historiographical study», *International Journal of African Historical Studies*, vol. 27, n.º 1, 1994, pp. 1-38.
Devor, Holly, *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.
Diop, Cheikh Anta, *Precolonial Black Africa*, Africa World Press, Trenton (N. J.), 1987.
Diop, Samba, «The oral history and literature of Waalo, Northern Senegal. The Master of the Word in Wolof tradition», tesis doctoral, Departamento de Literatura Comparativa, University of California Press, Berkeley, 1993.
Drewal, Margaret T. y Henry J. Drewal. «Composing time and space in Yoruba art», *Word and Image. A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, vol. 3, 1987, p. 225.
Duster, Troy, *Backdoor to Eugenics*, Routledge, Nueva York, 1990.
—«Purpose and bias», *Transaction, Social Science and Modern Society*, vol. 24, n.º 2, 1987.
Eades, J. S., *The Yoruba Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
Edholm, Felicity, Olivia Harris y Kate Young, «Conceptualizing women», *Critique of Anthropology*, vol. 3, n.os 9-10, 1978, pp. 101-130.
Ekeh, Peter, «Colonialism and the two publics. A theoretical statement», *Journal of Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, n.º 1, 1975, pp. 91-112.
Ekejiuba, Felicia, «Contemporary households and major socioeconomic transitions in Eastern Nigeria» (ponencia presentada en el «Taller para la Conceptualización de la Familia. Elementos de Teoría, Método y Aplicación»), University of Boston, 1994.
Elberg-Schwartz, Howard (ed.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, State University of New York Press, Albany, 1992.
Elias, T. O., *Nigerian Land Law and Custom*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951.
Errington, Shelly, «Recasting sex, gender, and power», en Jane Atkinson y Shelly Errington (eds.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*, Universidad de Stanford, Stanford (California), 1990.
Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983.
Fadipe, N. A., *The Sociology of the Yoruba*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1970.
Fajana, A., *Education in Nigeria 1939-1942. An Historical Analysis*, Longman, Ìbàdàn, 1978.
Falola, Toyin, «Gender, business, and space control. Yoruba market women and power», en Bessie House-Midamba y Felix K. Ekechi (eds.), *African Market Women and Economic Power. The Role of Women in African Economic Development*, Greenwood Press, Westport, 1995.
—(ed.), *Yoruba Historiography*, Wisconsin University Press, Madison, 1991.

FANIYI, Dejo, «Ekun Iyawo. A traditional Yoruba nuptial chant», en Wande Abimbola (ed.), *Ifa. An Exposition of the Ifa Literary Corpus*, Oxford University Press, Ìbàdàn, 1976.

FANON, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfeld, Nueva York, 1963. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1988.]

FERGUSON, Kathy, *The Man Question. Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, University of California Press, Berkeley, 1993.

FOUCAULT, Michel, *The History of Sexuality. An Introduction. Vol. 1*, Random House, Nueva York, 1990. [Hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Vol. 1*; *El uso de los placeres. Vol. 2*; *La inquietud de sí. Vol. 3*, Siglo XXI, México, 1990.]

FOX KELLER, Evelyn y Christine GRONTKOWSKI, «The mind's eye», en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Boston, 1983.

FREIERMAN, Steven, «African histories and the dissolution of world history», en Robert Bates, V. Y. Mudimbe y Jean O'Barr (eds.): *Africa and the Disciplines*, Chicago University Press, Chicago, 1993.

FREUND, Bill, *The Making of Contemporary Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

FRYE, Marilyn, *The Politics of Reality*, Crossing Press, Trumansburg (Nueva York), 1983.

FUSS, Diana, *Essentially Speaking. Feminism and the Nature of Difference*, Routledge, Nueva York, 1989.

GATES, Henry Louis, Jr., *Loose Canons. Notes on the Culture Wars*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

—*The Signifying Monkey. A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

GBADAMOSI, Bakare y Ulli BEIER, *Not Even God is Ripe Enough. Yoruba Stories*, Heinemann Educational Books, Londres, 1968.

GEORGE, Olakunle, «The predicament of D. O. Fagunwa», *The Oral-Written Interface*, vol. 28, n.º 1, primavera de 1997, pp. 78-79. (Ponencia presentada en el Instituto de Estudios Avanzados e Investigación en Humanidades Africanas, Northwestern University, Evanston [Illinois], el 27 de enero de 1993.)

GILMAN, Sander, «Black bodies, white bodies», en Henry Louis Gates Jr. (ed.), *Race, Writing, and Difference*, Chicago University Press, Chicago, 1985.

—*On Blackness without Blacks. Essays on the Image of the Black in Germany*, G. K. Hall, Boston, 1982.

—*The Case of Sigmund Freud. Medicine and Identity*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1993.

—*Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University, Ithaca (Nueva York), 1985.

—*Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University, Baltimore 1986.

GLEASON, Judith, *Oya. In Praise of an African Goddess*, Harper, San Francisco, 1987.

GORDON, Rebecca, «Delusions of gender», *Women's Review of Books*, vol. 12, n.º 2, noviembre de 1994, pp. 18-19.

GOULD, Stephen, *The Mismeasure of Man*, Norton, Nueva York, 1981. [Hay trad. cast.: *La falsa medida del hombre*, edición revisada y ampliada, Crítica, Barcelona, 2001.]

GROSZ, Elizabeth, «Bodies and knowledges. Feminism and the crisis of reason», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, Nueva York, 1993.

—*Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

GUYER, Jane, *Family and Farm in Southern Cameroon*, Boston University Press, African Research Studies, Boston, 1984.

—«Food, cocoa, and the division of labour by sex in two west african societies», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n.º 3, 1980, pp. 355-373.

HALLGREN, Roland, *The Good Things in Life. A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People*, Plus Ultra, Loberod, 1988.

HAMPATE BA, Amadou, «Approaching Africa», en Angela Martin (ed.), *African Films. The Context of Production*, British Film Institute, Londres, 1982.

HARAWAY, Donna J. (ed.), *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, Nueva York, 1989. [Hay trad. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.]

HARDING, Sandra (ed.), *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1986.

—(ed.), *The Racial Economy of Science*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

HARTMANN, Heidi, «The unhappy marriage of marxism and feminism. Towards a more progressive union», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, South End Press, Boston, 1981. [Hay trad. cast.: «Un matrimonio mal avenido. Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Zona Abierta*, n.º 24, 1981, pp. 85-113.]

HENIGE, David, «The problem of feed back in oral tradition. Four examples from the Fante coastlands», *Journal of African History*, vol. 14, n.º 2, 1973, pp. 223-225.

HERSKOVITZ, Melville J., «A note on "woman marriage" in Dahomey», *Africa*, n.º 10, 1937, pp. 335-341.

HINDERER, Anna, *Seventeen Years in the Yorùbá Country. Memorials of Anna Hinderer*, Seeley, Jackson and Halliday, Londres, 1877.

HOBSBAWN, Eric y Terence RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983. [Hay trad. cast.: *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.]

HODDER, Bramwell W., *Markets in West Africa. Studies in Markets and Trade among the Yoruba and Ibo*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1969.

HOFSTADTER, Douglas R., «A person paper on purity in language», en Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language. A Reader*, Routledge, Nueva York, 1990.

HOUNTONDJI, Paulin J., *African Philosophy. Myth and Reality*, Hutchinson, Londres, 1983.

House-Midamba, Bessie y Felix K. Ekechi (eds.), *African Market Women and Economic Power. The Role of Women in African Economic Development*, Greenwood Press, Westport (Connecticut), 1995.
Idowu, E. Bolaji, *Olodumare. God in Yoruba Belief*, Longman, Londres, 1962.
Ighodalo, Fola, «Barriers to the participation of Nigerian women in the modern labor force», en O. Ogunsheye *et al.* (ed.), Nigerian Women and Development, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1988.
Ilesanmi, T. N., «The Yoruba worldview on women and warfare», ambos en Toyin Falola y Robin Law (eds.), *Warfare and Diplomacy in Precolonial Nigeria*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1992.
Irele, Abiola, «In praise of alienation», en V. Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago University Press, Chicago, 1992.
Isola, Akinwumi, «The african writer's tongue», *Research in African Literatures*, vol. 23, n.º 1, primavera de 1992, pp. 17-26.
Johnson, Samuel, *The History of the Yorùbás*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1921.
Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life*, Harper & Row, Nueva York, 1966.
Kessler, Suzanne J. y Wendy McKenna, *Gender. An Ethnomethodological Approach*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1978.
Kitching, Gavin, *Class and Economic Change in Kenya. The Making of an African Petit Bourgeoisie*, Yale University Press, New Haven, 1980.
Kopytoff, Igor, «Women's roles and existential identities», en Peggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
Kopytoff, Jean. *A Preface to Modern Nigeria. Sierra Leonians in Yoruba 1830-1890*, Wisconsin University Press, Madison, 1965.
Krapf-Askari, Eva, *Yoruba Towns and Cities. An Inquiry into the Nature of Urban Social Phenomena*, Clarendon, Oxford, 1969.
Kwame, Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*, Temple University Press, Filadelfia, 1995.
Laqueur, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1990. [Hay trad. cast.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.]
Law, Robin, «How truly traditional is our traditional history? The case of Samuel Johnson and the recording of Yoruba oral tradition», *History in Africa*, vol. 11, Londres, 1984, pp. 195-221.
—*The Oyo Empire c. 1600 – c. 1836*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
Lazreg, Marnia, *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*, Routledge, Nueva York, 1994.
Lévi-Strauss, Claude, *Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969. [Hay trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1990.]
Lloyd, Peter C., «Craft organization in Yoruba towns», *Africa*, vol. 23, n.º 1, Londres, 1953, pp. 30-44.

—«Divorce among the Yoruba», *American Anthropologist*, vol. 70, n.º 1, 1968, pp. 67-81.
—*Yoruba Land Law*, Oxford University Press, Nueva York, 1962.
—«The Yoruba lineage», *Africa*, vol. 25, n.º 3, Londres, 1995, pp. 235-251.
Lorber, Judith, *Paradoxes of Gender*, Yale University Press, New Haven, 1994.
Lorber, Judith y Susan A. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Sage, Newbury Park, 1991.
Lovett, M., «Gender relations, class formation, and the colonial state in Africa», en Kathleen A. Staudt y Jane L. Parpart (eds.), *Women and the State in Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado), 1989.
Lowe, Donald M., *History of Bourgeois Perception*, Chicago University Press, Chicago, 1982. [Hay trad. cast.: *Historia de la percepción burguesa*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1986.]
Mabogunje, Akin, *Urbanization in Nigeria*, London University Press, Londres, 1968.
Mann, Kristin, *Marrying Well. Marriage, Status, and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia?*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1936. [Hay trad. cast.: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid, 1973.]
Marks, Elaine e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms. An Anthology*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1980.
Matory, James, «Sex and the empire that is no more. A ritual history of women's power among the Oyo-Yoruba», tesis doctoral, Departamento de Antropología, Chicago University Press, Chicago, 1991.
Mazrui, Ali A., *The Africans. A Triple Heritage*, Little Brown & Co., Nueva York, 1986.
Mba, Nina, *Nigerian Women Mobilized. Women's Political Activity in Southern Nigeria, 1900-1965*, University of California Press (International Studies Institute), Berkeley, 1982.
Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Beacon Press, Boston, 1965. [Hay trad. cast.: *Retrato del colonizado, precedido por Retrato del colonizador*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971.]
Miller, Christopher, *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago University Press, Chicago, 1990.
Mohammed, Abdul Jan, «The economy of manichean allegory. The function of racial difference in colonialist literature», en Henry Louis Gates Jr. (ed.), *Race, Writing, and Difference*, Chicago University Press, Chicago, 1986.
Morgan, Kemi, *Akinyele's Outline History of Ìbàdàn*, Caxton Press, Ìbàdàn, 1970.
Morton-Williams, Peter, «An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba», *Africa*, vol. 34, n.º 3, Londres, 1964, pp. 243-261.
Mudimbe, V. Y., *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Wisconsin University Press, Madison, 1991.
—*The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
Mugo, Micere, «Orature in the Department of African American Studies», *Pan African Studies at Syracuse University. A Newsletter*, vol. 4, primavera de 1994.

NANDA, Serena, «Neither man nor woman. The hijras of India», en Caroline Brettell y Carolyn Sargent (eds.), Gender in Cross-cultural Perspective, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993.

NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

NICHOLSON, Linda, «Feminism and Marx», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1986.

—«Interpreting gender», *Signs*, vol. 20, n.º 1 otoño de 1994, pp. 79-104.

NZEGWU, Nkiru, «Gender equality in a dual-sex-system. The Case of Onitsha», *Canadian Journal of Law and Jurispredence*, vol. 7, n.º 1, enero de 1994, pp. 88-91.

—«O Africa. Gender imperialism in academia», en Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (ed.), African Women and Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood, African World Press, Trenton, 2004.

OGBU, John U., «African bride wealth and women's status», American Ethnologist, vol. 5, n.º 2, 1978, pp. 241-262.

OGUNDIPE, Ayodele, «Esu Elegbara. The Yoruba god of chance and uncertainty. A study in Yoruba mythology», tesis doctoral, University of Indiana, 1978.

OGUNDIPE-LESLIE, Molara, *Re-creating Ourselves. African Women and Critical Transformations*, Africa World Press, Trenton, 1994.

OGUNKOYA, T., *St. Andrews College Oyo. History of the Premier Institution in Nigeria*, Oxford University Press, Nueva York, 1979.

OJO, G. J. Afolabi, *Yoruba Culture. A Geographical Analysis*, London University Press, Londres, 1966.

OKIN, Susan, *Justice, Gender, the Family*, Basic Books, Nueva York, 1989.

—*Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

OLAJUBU, Oludare, «Book review», *Research in African Literatures*, vol. 14, n.º 4, invierno de 1983, pp. 538-543.

—«Composition and performance technics in Iwi Egungun», en Wande Abimbola, *Yoruba Oral Tradition. Poetry in Music, Dance, and Drama*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1975.

OLATUNJI, Olatunde O., «The Yoruba oral poet and his society», *Research in African Literatures*, vol. 10, n.º 2, finales de 1979, pp. 179-207.

OLUPONA, Jacob K. (ed.), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, Paragon House, Nueva York, 1991.

OMI, Michael y Howard WINANT, *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*, Routledge, Nueva York, 1986.

ONG, Walter, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, Nueva York, 1982.

ORASANU, Judith, Mariam K. SLATER y Leonore LOEB ADLER (eds.), *Language, Sex and Gender*, New York Science Academy, Nueva York, 1979.

OROGE, E. Adeniyi, «The institution of slavery in Yorubaland with particular reference to the nineteenth century», tesis doctoral, University of Birmingham, Birmingham (Inglaterra), 1971.

ORUBULOYE, Israel Olatunji, *Abstinence as a Method of Birth Control*, Australian National University Press, Canberra, 1981.

OWOMOYELA, Oyekan, «Africa and the imperative of philosophy. A skeptical consideration», en Tsenay Sreberequan (ed.), *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.

—*A Ki i. Yoruba Proscriptive and Prescriptive Proverbs*, University Press of America, Lanham, 1988.

—«Tortoise tales and Yoruba ethos», *Research in African Literatures*, vol. 20, n.º 2, verano de 1989, pp. 165-180.

—*Visions and Revisions. Essays on African Literatures and Criticism*, Peter Lang, Nueva York, 1991.

OYEMAKINDE, Wale, «Railway construction and operation in Nigeria 1895-1911», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 7, n.º 2, 1974, p. 305.

PEARCE, Tola, «Importing the new reproductive technologies. The impact of underlying models of family, females and women's bodies in Nigeria» (ponencia presentada en la Conferencia del Instituto Mundial para el Desarrollo de Investigación Económica «Women, Equality and Reproductive Technology», Helsinki, del 3 al 6 de agosto de 1992).

PEDLER, F. J., *Economic Geography of West Africa*, Green, Londres, 1955.

PEEL, J. D. Y., *Aladura. A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford University Press, Londres, 1968.

—«Kings, titles and quarters. A conjectural history of Ilesha I. The traditions reviewed in history», *Africa*, vol. 6, Londres, 1979, pp. 109-152.

—«Making history. The past in the Ijesha present», *Man*, vol. 19, 1984, pp. 111-132.

PEMBERTON, John, «The Oyo empire», en Henry Drewal *et al.*, *Yoruba. Nine Centuries of Art and Thought*, Harry N. Abrams Inc., Nueva York, 1989.

RATTRAY, R. S., *The Ashanti*, reimpresión, Clarendon Press, Oxford, 1969.

RILEY, Denise, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1988.

ROBERTSON, Claire, *Sharing the Same Bowl. A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

ROBINSON, Cedric, «Race, capitalism and the anti-democracy», ponencia presentada en el Centro Interdisciplinario de Humanidades, University of California Press, Santa Bárbara, invierno de 1994.

RODNEY, Walter, *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University, Washington DC, 1972. [Hay trad. cast.: *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI, México DF, 1982.]

ROSALDO, Michelle y Louise LAMPHERE (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford (California), 1974.

ROSE, Hillary, «Hand, brain, and heart. A feminist epistemology for the natural sciences», *Signs*, vol. 9, n.º 1, 1983, pp. 73-90.

ROSSI, Alice, «Gender and parenthood», *American Sociological Review*, vol. 49, n.º 1, 1984, pp. 1-19.

RUBIN, Gayle, «The traffic in women», en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1975. [Hay trad. cast.: «El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo», trad. Stella Mastrangelo, *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30, México DF, 1986.]

Sacks, Karen, *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*, University of Illinois Press, Urbana, 1982.
Salami, Adebisi, «Vowel and consonant harmony and vowel restriction in assimilated english loan words in Yoruba», en Adebisi Afolayan (ed.), *Yoruba Language and Literature*, Ife University, Ife, 1982.
Scheman, Naomi, *Engenderings. Constructions of Knkowledge, Authority, and Privilege*, Routledge, Nueva York, 1993.
Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock, «The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, n.º 1, marzo de 1987, pp. 7-41.
Schiebinger, Lorna, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989. [Hay trad. cast.: *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Cátedra, Madrid, 2004.]
Schmidt, Elizabeth, *Peasants, Traders, and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939*, Heinemann Educational Books, Portsmouth, 1992.
Sciolino, Elaine, «800 women look to the future of the decade for women», *The New York Times*, 20 de octubre de 1986.
Serequeberhan, Tsenay (ed.), *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.
Sherzer, Joel, «A diversity of voices. Men's and women's speech in ethnographic perspective», en Susan Phillips (ed.), *Language, Gender and Sex in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
Shorter, Edward, *A History of Women's Bodies*, Basic Books, Nueva York, 1982.
—*The Making of the Modern Family*, Vintage Books, Nueva York, 1983.
Smith, Dorothy E., *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987.
Smith, Robert S., «Alafin in exile. A Study of the Igboho period in Oyo history», *Journal of African History*, n.º 1, 1965, pp. 57-77.
—*Kingdoms of the Yoruba*, Wisconsin University Press, Madison, 1969.
Solarin, Tai, *To Mother with Love. An Experiment in Auto-biography*, Board Publications, Ìbàdàn, 1987.
Spelman, Elizabeth, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Beacon Press, Boston, 1988.
Spender, Dale, *Man Made Language*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1980.
Stevens, Phillips, Jr., *Stone Images of Ẹ̀sìẹ́, Nigeria*, Africana Publishing, Nueva York, 1978.
Sudarkasa, Niara, *The Strength of Our Mothers*, African World Press, Trenton, 1996.
—«In a world of women. Fieldwork in a Yoruba commnunity», en *The Strength of Our Mothers. African & African American Women & Families. Essays and Speeches*, Africa World, Trenton, 1996.
—*Where Women Work. A Study of Yoruba Women in the Market Place and at Home*, Museum of Anthropology, Anthropological Papers, n.º 53, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1973, p. 100.
Sulloway, Frank, *Born to Rebel. Birth Order, Family Dynamics, and Creative Lives*, Pantheon Books, Nueva York, 1996.

Tannen, Deborah, *You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation*, Ballantine Books, Nueva York, 1990. [Hay trad. cast.: *Tú no me entiendes*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991.]
Tcherkézoff, Serge, «The illusion of dualism in Samoa», en Teresa del Valle (ed.), *Gender Anthropology*, Routledge, Nueva York, 1989.
Temu, Arnold y Bonaventure Swai, *Historians and Africanist History. A Critique*, Zed Press, Londres, 1981.
Thiong'o, Ngugi Wa, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey, Londres, 1981. [Hay trad. cast.: *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*, DeBolsillo, Madrid, 2015.]
Thorne, Barrie, Cheris Kramarae y Nancy Henley (eds.), *Language, Gender, and Society*, Newbury Press, Rowley, 1983.
Turner, Bryan, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Blackwell, Oxford, 1984. [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1989.]
Tutuola, Amos, *The Brave African Huntress*, Little Brown and Co., Nueva York, 1958.
Urdang, Stephanie, *Fighting Two Colonialisms. Women in Guinea-Bissau*, Zed Press, Londres, 1979.
Wamba-Dia-Wamba, E., «Philosophy in Africa. Challenges of the philosopher», en Tsenay Serequeberhan (ed.), *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.
Webster, James Berlin, *The African Churches among the Yoruba, 1882-1922*, Clarendon Press, Londres, 1961.
Wertheim, Margaret, *Pythagoras' Trousers. God Physics and the Gender Wars*, Random House, Nueva York, 1995.
West, Candance y Don Zimmerman, «Doing gender», en Judith Lorber y Susan A. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Sage, Newbury Park, 1991.
West, Cornel, *Race Matters*, Vantage, Nueva York, 1993.
Wiredu, Kwasi, *Philosophy and African Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.
Wong, Aline K., «Comments on Turner's feminist view of Copenhagen», *Signs*, vol. 6, n.º 4, verano de 1981.
Yai, Olabiyi, «In praise of metonymy. The concepts of tradition and creativity in the transmission of Yoruba artistry over space and time», en Rowland Abiodun, H. J. Drewal y J. Pemberton III (eds.), *The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts*, Smithsonian, Washington DC, 1994, pp. 107-115.
—«Issues in oral poetry. Criticism, teaching, and translation», en Karin Barber y P. F. de Moraes Farias (eds.), *Discourse and Its Disguises. The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham University, African Studies Series, n.º 1, Birmingham, 1989.
Yemitan, Oladipo, *Madame Tinubu. Merchant and King-Maker*, Ìbàdàn University Press, Ìbàdàn, 1987.
Zachernuk, Phillip, «Samuel Johnson and the victorian image of the Yoruba», en Toyin Falola (ed.), *Pioneer, Patriot and Patriarch. Samuel Johnson and the Yoruba People*, Wisconsin University Press (African Studies), Madison, 1993, pp. 33-46.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

A

Abimbola, Wande 78, 97, 121, 140, 149, 242, 321, 323, 343, 348, 352
Abiodun, Rowland 121, 188, 197, 238, 355
abstinencia posparto 143, 152-153, 176
Academia. Véase Estudios Africanos 39, 42-44, 48-50, 52, 82, 85, 92, 94-96, 98, 100, 182, 193-194, 196, 198, 209, 212, 226-227, 234, 238, 242, 251, 260, 273, 279, 280, 290, 310, 316, 320, 323, 327, 335-336, 340-341
—investigación 43, 52, 100, 198, 310, 341
—investigación feminista 65, 90, 150
Adeeko, Adeleke 315, 343
Adeney, Bernard 154-155, 343
Adepegba, C. O. 30, 237, 343
adivinación/sacerdocio 103, 120, 141, 148, 163, 168-169, 177
adornos de pelo 242
Adotevi, Stanislaus 88
Afonja, Simi 288, 344
afrocentricidad 97
Agiri, B. A. 196, 203, 205, 212, 244, 344
agricultura 128, 149, 163, 170-171, 176-177, 237, 287
Akínṣọ̀wọ́n, Abíọ́dún 276-278
Aluko, T. M. 290, 299, 344
Amadiume, Ifi 73, 75, 81, 123, 344
antilocalistas 97, 99
antropología 29, 59, 95, 138, 308, 321
Appadurai, Arjun 187, 344
Appiah, Kwame Anthony 95-97
Aristóteles 55, 66, 79
arte 6, 30, 89, 104, 166, 190, 194, 234-235, 237-239
Asiwaju, A. I. 101, 186, 212-213, 344
Atanda, J. A. 109, 203-204, 233, 244-245, 344
Atkins, Keletso 49-50, 344
Atkinson, Jane 44, 178-179, 347
Austin, John Langshaw 307-308, 344
Awe, Bolanle 31, 137, 188-189, 220-223, 227-231, 233, 344
Awolalu, J. O. 280-281, 345

B

Babayemi, S. O. 30, 109, 134, 212, 222, 241-242, 317, 345

Bamgbose, Ayo 311-313, 345
Bankole, madame 296-298
Barber, Karin 167-169, 221, 223-225, 312, 320-321, 323, 334, 345, 355
Barnes, Sandra T. 133, 345
Bascom, William 126, 345
Beier, Ulli 97, 316, 345, 348
Belasco, B. 159-160, 345
berdache 73
Berry, Sara 287, 345
Bhutto, Benazir 169
Biobaku, Saburi 185, 346
biología 5, 40, 44, 51, 55-56, 60, 68, 69-70, 72, 74-76, 83, 115-117, 158, 214
—como base de la organización de la sociedad occidental 40-41, 56
—como destino en el pensamiento occidental 55
—y lógica cultural yorùbá 314
—y sociología 60
—y orden social 68
Bloch, Marc 102, 346
Blyden, John 87-88
Bodunrin, P. O. 85, 88, 346
Bowen, T. J. 129, 262, 346
Butler, Judith 75, 113, 116, 346

C

Callaway, Helen 254-256, 346
capitalismo 92, 94
categorización 66, 71, 77, 123, 133, 176-178, 191, 193, 232, 241, 314, 319, 324
caza 163, 166-167, 236
Chamberlain, J. Edward 55-56, 346
Chanock, Martin 256-257, 291, 346
Charlton, Sue Ellen 337, 346
Chodorow, Nancy 80-81, 114, 346
Christ, Carol 281, 346
Clapperton, Hugh 128, 147, 171, 346
cocina 145, 147, 149, 160
Coker, G. B. A. 283, 291-292, 346
colonialismo 6, 33, 247, 254, 295
—y comercialización de la tierra 282, 284
—y derecho consuetudinario 289
—y discriminación por sexo y educación 261
—y el patriarcado 253
—y género 247, 249-251
—y masculinización de los dioses yorùbá 273
—y trabajo asalariado 293
comercio 42, 77, 128, 149-150, 159-160, 162-163, 170-174, 176-178, 195, 232, 274, 287, 294-297
comercio esclavista transatlántico 42, 77
Connell, R. W. 66, 176-177, 347
consejo de jefaturas 207, 213, 219, 233, 257, 290
construccionismo social 68, 70, 73
—e investigación feminista 69, 116
—y determinismo biológico 68
—y feminismo, género 84
construccionismo. Véase construccionismo social 68, 70, 73, 116
criminalidad 61
cristianismo 145, 158-159, 261, 273-276, 278-281, 287, 327
—como causa de la brecha de género en la sociedad yorùbá 145
—e influencia en la visión de la sexualidad yorùbá 158
—y educación colonial 261
Crowther, Samuel Ajayi 195, 263, 269, 275, 280, 316
cuerpos 6, 43-44, 56-58, 60, 64, 66-67, 75, 81, 90, 110, 114, 152-153, 178, 247, 250, 336
—como base de las categorías occidentales 78-80
—en la sociedad yorùbá 78-79
—noción occidental de la sociedad como 68
«cuestión de la mujer» 39
cultivos comerciales 286
cultura 5, 39, 41, 45, 47-48, 51, 56, 59, 62, 66-69, 71-72, 75-77, 83, 86-87, 89-91, 96-97, 99-102, 104, 106, 110-111, 122-123, 126, 144, 180, 190, 203, 207, 209, 216, 227, 237, 251, 297-298, 303, 310, 315, 325, 328, 333-334, 341
—estudio de caso sobre la imposición occidental de categorías de género en la cultura yorùbá 325
—generalizaciones sobre África con respecto a la 48
—ọ̀yọ́ 47, 77, 203, 237
—traducción del yorùbá al inglés 325
cultura yorùbá 39, 41, 45, 48, 89-90, 97, 104, 111, 126, 190, 207, 209, 216, 227, 297, 310, 315, 325, 333-334

D

De Coulanges, Fustel 258, 347
degeneración 55
De Moraes Farias, P. F. 347
derecho consuetudinario 6, 289, 290-291
derecho. Véase derecho consuetudinario 6, 134, 137, 139, 143, 151, 154, 168, 206-207, 209, 211, 239, 258, 260, 282-284, 289-292, 295, 323, 326, 347
Descartes, René 93
determinismo biológico 40-41, 46, 59, 61, 63, 68-69, 72, 115, 157
—en las ciencias sociales 58-68
—lógica de las categorías sociales occidentales establecida por el 40
—y construccionismo social 68
determinismo. Véase determinismo biológico 40-41, 46, 59, 61, 63, 68-69, 72, 115, 157
Diop, Cheikh Anta 166
Diop, Samba 78
dioses. Véase *òrìṣà* 98, 134, 158-159, 241, 326
disturbios en Los Ángeles en 1992 62
división del trabajo 6, 159-160, 162, 165, 170, 173-176, 236
—en la familia yorùbá 147
—en la sociedad yorùbá 159, 175
doble colonización 251
dote 6, 139-141, 146, 150-152, 156-157, 172
Drewal H. J. 188, 234, 355
Drewal, M. T. 234
dualismo 58
Duster, Troy 29, 61-63, 337, 347

E

Eades, J. S. 126-127, 137-138, 347
Edholm, Felicity 174-175, 180, 347
educación, colonialismo y 261, 302
Egúngún 51, 118-119, 244-245, 279, 322
Ekeh, Peter 300-301, 347
Ekejiuba, Felicia 138, 347
Elberg-Schwartz, Howard 347
Errington, Shelly 43-44, 347
esclavitud. Véase comercio 153, 275, 294-295
escucha, importancia en la 35, 79
esencialismo 76, 116
estadísticas 178-179, 298
estructuralismo 82, 89
Estudios Africanos 5, 30, 41, 49-52, 83-85, 88, 92, 95, 98-100, 101, 106, 134, 171, 181, 345
—hegemonía occidental en los 41-42, 83
—imposición occidental de categorías de género 49
—y lenguajes occidentales 100
Èṣù 164, 322, 325-327, 330-333
etnografía del habla 321-323
Eurípides 97-98

F

Fadipe, N. A. 90, 125, 135, 137, 140-142, 193, 269, 282, 288, 347
Fagunwa, D. O. 311, 313-315, 345, 348
Falola, Toyin 109, 161, 163-165, 190, 343, 347, 350, 355

Fanon, Frantz 249-250, 299, 348
Ferguson, Kathy 76, 127-128, 348
filosofía 85, 91-93, 109, 345
flexibilidad de género 75
Freud, Sigmund 55, 59, 68, 114, 346, 348, 350
funcionalismo 82
Fuss, Diana 115, 181, 348

G

gã, pueblo 82-83
Gates, Henry Louis, Jr. 94-95, 249, 310-311, 348, 351
Gbagida 198, 210
Geer, Germaine 338
géneros alternativos 73
George, Olakunle 314, 348
Gilman, Richard 309
Gilman, Sander 55-56, 59, 95, 346
Gleason, Judith 333, 348
gobernantes 104, 137, 188, 192-194, 198, 201-202, 210-212, 214, 221, 243, 290
—mujeres yorùbá como 234
—yorùbá y categorías de género occidentales 216
Gould, Stephen 64, 67, 179, 349
Grontkowski, Christine 79-80, 348
Grosz, Elizabeth 56-57, 65, 115, 349
guerra 47, 94, 161-162, 223, 230-231, 235-236, 240
Guyer, Jane 153, 160, 177, 259, 288, 349

H

Hampate Ba, Amadou 79, 103, 185, 349
Harris, Olivia 174-175, 180, 347
hausa, pueblo 81
Hethersett, A. L. 198, 210
hijra 74
Hinderer, Anna 265-266, 282, 349
Hinderer, David 265
historia. Véase también tradición 6, 31, 39, 42-43, 46, 48, 52, 58, 61, 63-65, 67-68, 81, 84, 85, 89, 92, 99-104, 109-110, 147, 153-154, 158, 166, 182-183, 185-186, 188-190, 192-197, 200-204, 209-212, 214, 216, 218, 220-221, 223, 226-228, 233-234, 242-243, 245-246, 260, 273, 276, 289, 298-300, 308, 341, 346
—africana, construcción de la 84-85
—categorías occidentales y africanas 185-187
—de las mujeres africanas 188
invenciones occidentales de la, sobre los líderes yorùbá 216-218
—traducción e interpretación de la 216-219
Hodder, B. W. 150, 164, 170, 349
Hofstadter, Douglas R. 335, 349
homosexualidad 157, 241-242, 335
Hountondji, Paulin J. 85-86, 88, 101, 349
Hussey, E. R. J. 271

I

Idowu, E. Bolaji 88, 91, 104, 280-281, 350
Ifá 78, 103, 120, 141, 148, 168, 268, 324
Ighodalo, Fola 297-298, 350
Iglesia católica 235
iglesias Aladura 327
imágenes Ẹsìẹ 235
inglés (lenguaje) 5, 30, 35, 43-44, 52, 94, 100-102, 105, 112, 127, 199, 200-201, 208, 212, 216-217, 220, 235, 265, 286, 307-310, 315, 318-319, 320, 335
—e historia yorùbá 216
—influencia en los estudios yorùbá 109-113
—traducción de la cultura yorùbá al 316
—traducción del lenguaje yorùbá al 305
investigación feminista 65, 90, 150
—crítica de algunos conceptos importantes de la 43-44

—estableciendo «mujer» como categoría 46
—que explicita el género 65
—sobre la dote 150-152
—y construccionismo social 72, 115
—y el género como una construcción social 70-72
—y universalización de las categorías occidentales 336
investigación. Véanse también Estudios Africanos; investigación feminista 7, 30, 39-40, 43, 47-49, 50-52, 60-62, 65, 74, 78, 84-86, 90-95, 100-101, 103, 110-111, 135, 137, 150, 158, 166, 179, 180-181, 193, 196, 198, 209, 225, 277, 310, 320, 325, 337, 340-341
—feminista, establecimiento de «mujer» como categoría en la 46
—imposición occidental de categorías a través de la 180
—rol de la, en el proceso de la creación del género 49
—sobre África, asunciones de la 47-48
—tendencias hegemónicas en la 82
Irele, Abiola 87-88, 156, 350
islam 158, 279, 281, 327
ìtàn (narrativas) 188, 195, 202, 216, 218, 220, 222
Iyayun 197, 207-208

J

jerarquías del linaje, como institución social yorùbá 136-139
Johnson, Samuel 89, 111, 135, 190, 194-195, 282, 307, 316, 343, 350, 355

K

Kant, Immanuel 93
Keller, Evelyn Fox 79-80, 348
Kessler, Suzanne J. 68, 70, 73-75, 350
Kitching, Gavin 288, 350
Kopytoff, Igor 169-170, 195, 350
Kwame, Gyekye 187

L

Ládùgbòlù, Aláàfin 204-205
Laqueur, Thomas 55, 66, 68, 75, 113, 350
Law, Robin 161, 195-196, 202, 343, 350
Lazreg, Marnia 29, 350
lenguaje. Véanse inglés (lenguaje); yorùbá (lenguaje) 5, 7, 31, 37, 52, 78-79, 101-103, 105, 111, 114, 122-128, 132, 179, 190, 192-193, 199-201, 203, 212, 240, 280, 286, 307-311, 314-317, 319-321, 323-325, 334-336
Lévi-Bruhl, L. 93
Lévi-Strauss, Claude 150-151, 350
listas de reyes. Véase listas dinásticas 103, 203, 212
listas dinásticas 103, 192
literatura, género y la traducción del yorùbá. Véanse también *ìtàn*; *oríkì* 316-324
literatura oral 318-319
—caso de estudio del yorùbá 325-328
—yorùbá, clasificación de la 319-322
—yorùbá y género 320
Lloyd, P. C. 29, 129, 158-159, 283-284, 350
localistas 99
Lorber, Judith 40, 49, 73, 110, 122, 126, 351, 355
Lovett, M. 282-284, 351
Lowe, Donald 57, 79

M

maniqueísmo 249
Mannheim, Karl 85
Mann, Kristin 270, 286
marxismo 59, 82, 89, 349

maternidad 119, 124-125, 145, 171-174, 176, 314
—roles de la 175-176
—y comercio 173
Matory, James 241-242, 351
matrimonio 5, 59, 73, 90, 111, 130-131, 134-135, 138-147, 151, 153-157, 175, 206, 215, 218-219, 233, 236, 257-260, 270, 274, 283-284, 291, 296, 313, 349
—colonialismo y prácticas africanas de 261-262, 283
—comparación entre Occidente y Yorùbá 159
—entre yorùbá 139
—y derecho consuetudinario 291
Mazrui, Ali A. 97, 351
Mba, Nina 252, 260-261, 267, 291, 351
Mbiti, J. 88
McKenna, Wendy 68, 70-71, 73-75, 116, 350
Memmi, Albert 249, 252, 299, 351
mercados 51, 132, 147, 149-150, 159, 162, 164-165, 171-172, 228, 230-231, 269
metodistas 270, 273
misioneros 102, 111, 171, 253, 261, 262-270, 273-276
Mohammed, Abdul Jan 249, 351
Morton-Williams, Peter 109, 351
movimiento por los derechos civiles 62
Mudimbe, V. Y. 87, 95, 98-100, 345, 348, 350-351
Mugo, Micere 307, 351
mujer del mercado 83, 232

N

Naciones Unidas 337-339
—conferencias sobre las mujeres 338-339
—Década para las mujeres 339
Nandy, Ashis 249-250, 260, 352
negritud 87-88
Nicholson, Linda 59, 70, 341, 352
Nzegwu, Nkiru 30, 72, 89, 96, 352

O

Obayemi, Ade 105
Òdúdúwà 104-105, 197, 201-202, 213
oficios. Véase comercios 128, 163, 165, 191, 193
Òfinràn 197-198, 203, 205
Ògún 97-98, 100, 322, 324
Ogundipe, Ayodele 310, 325-326
Ogundipe-Leslie, Molara 89-90, 144, 352
Ogunkoya, T. O. 267-268, 352
Ojo, G. J. Afolabi 162, 164, 352
Olajubu, Oludare 319, 323, 352
Olódùmarè 279, 280
Olupona, Jacob K. 31, 118, 133-134, 352
Omi, Michael 62, 352
Onisile 197-198, 202, 210
oratura, definida 7, 52, 103, 307-308, 310, 321
orden de nacimiento 127, 131, 179
oríkì (alabanzas poéticas) 50, 103, 195-196, 204-205, 216, 220-226, 312-313, 323
òrìṣà (deiades). Véase también nombres de deidades específicas 6, 97-98, 120, 134, 158, 164-165, 233, 240-241, 273, 279-280, 333
—género de 158, 239-241
—masculinización de los 273
—y cristianismo 280-281
—y linajes 97-98, 134
—Toyin Falola y mercados 163
Ọrọ̀mpọ̀tọ̀, Aláàfin 161, 197-198, 203, 208-209, 211
Oruka 88
Ọ̀ṣun 241
Owomoyela, Oyekan 86, 101, 113, 318, 322, 353
Ọya (deidad hembra del río) 240-241, 243, 279, 322, 333
Oyemakinde, W. 294, 353

P

patriarcado 80-81, 89, 91, 151, 181, 227, 276, 278, 281

—crítica de las asunciones feministas sobre la universalidad del 80-81, 90, 150-151, 174-175
—en África, feminismo occidental sobre el 89
—prerrogativa occidental de lo visual 79
—y colonialismo 253
Pearce, Tola 89, 353
Pedler, F. J. 170, 353
Peel, J. D. Y. 186, 189, 211, 214-215, 276-277, 353
Pemberton, John 188, 238, 240-241, 353, 355
Platón 67, 93
poligamia 6, 142-145, 147, 150, 153-156, 174, 274-276, 297
Popleslour, T. H. 264
posestructuralismo 82
préstamos 310, 315-317
primitivismo 85
pronombres 123, 192, 218, 309, 318-319, 324
propiedad 122, 134, 136, 176, 241, 260, 282, 284-285, 287, 289, 292

R

Ramshaw, H. G. 235
raza 55, 62, 76, 87-88, 106, 251-252, 309, 336
—en la sociedad estadounidense 62
—formulación de Senghor sobre la 88
—y colonialismo 252, 298
—y creación del género 301-302
religión. Véase también *òrìṣà* 31, 91, 97, 103-104, 118, 134, 167, 241-243, 274, 276, 279-281, 308, 322, 325-326, 332
—estudio de caso sobre la imposición occidental de género en Yorùbá 325
—yorùbá y colonialismo 273
Riley, Denise 46, 304, 353
Robertson, Claire 82-83, 288, 344, 353
Robinson, Cedric 31, 62, 353
Rodney, Walter 62, 295, 353
Rosaldo, Michelle 132, 353
Rossi, Alice 115, 353
Rubin, Gayle 74, 110, 150-151, 353

S

Salami, Adebisi 316, 354
Ṣàngó (dios del trueno) 103, 119, 134, 197-198, 201, 205, 216, 233, 240-243, 245, 279, 322
sàró, pueblo 195, 263, 270, 274, 285-286
Scheman, Naomi 56-57, 354
Schiebinger, Lorna 66, 273, 354
Schmidt, Elizabeth 151, 251, 354
Senghor, L. 87-88
senioridad 5, 45, 77-78, 110, 122-126, 130-131, 146-147, 173, 179-180, 191, 230, 272, 300, 310, 317, 324
—como base de la organización social yorùbá 45, 77-78
—como institución social yorùbá 122
Serequeberhan, Tsenay 85-86, 93, 354-355
servicio a la novia 141
Servicio Colonial 255
Sherzer, Joel 321, 323, 354
Shorter, Edward 152-153, 258, 354
Sistema de Autoridad Indígena 257
sisterarchy 5, 72
Smith, Dorothy E. 40
Smith, Robert S. 109, 159, 161, 196, 208, 343
Sociedad de la Iglesia Misionera (CMS) 235, 263, 273
sociología 29, 42, 59-60, 85-86, 187, 308, 351
—del conocimiento 42, 85-86, 351
Sócrates 63-64
Solarin, T. 272-273, 354
somatocentralidad 59
Soyinka, Wole 97
Spelman, Elizabeth 55, 66, 252-253, 354

Spender, Dale 308-309, 331, 346, 354
Stevens, Philip 235-238, 354
sucesión 194, 196, 200, 203-204, 206-209, 212-214
Sudarkasa, Niara 131, 135-136, 148, 159-160, 165, 170-173, 176, 354
Sulloway, Frank 179-180, 354

T

Tcherkézoff, Serge 110, 355
Tempels, P. 93
tercer género 73-74
términos de parentesco 124, 310
—en inglés, según el género 126
—naturaleza cognaticia yorùbá 138
—yorùbá, definidos por la edad relativa 124-126
—yorùbá, sin género 77, 78
tierra, colonialismo y comercialización de la 282
Landers, Richard 147
tradición 6, 39, 48, 52, 58-59, 73, 95, 98, 103, 109, 183, 185-189, 192, 195, 200, 202, 211-212, 216, 231, 251, 256-257, 259, 267-268, 270, 285, 288, 290, 292-293, 325, 349
—de género, la invención occidental de la 185-187
—de género y traducir del yorùbá oral 227
traducción 3-5, 7, 33-35, 44-45, 52, 101, 104-105, 111-112, 121, 130, 190, 193, 199, 200-202, 204-205, 212, 214, 216-219, 233, 241, 307, 309-310, 315-316, 318-319, 321, 335
—de la cultura yorùbá al inglés 325
—del género del yorùbá al inglés 216
—del lenguaje yorùbá al inglés 316
—y listas dinásticas yorùbá 216

U

Urdang, Stephanie 251, 355

V

«visión del mundo» como término occidental 58, 109
vista, prerrogativa occidental de la 6, 35, 57, 77-80, 105, 234
visual. Véase vista 58, 69, 79-80, 106, 121, 194, 238, 243, 251, 303, 332, 343

W

wana, pueblo 178-179
Webster, J. B. 276, 280, 355
West, Cornel 63, 83, 126, 143, 150, 164, 170, 256, 281, 343, 345-347, 349, 353, 355
Winant, Howard 62, 352
Wiredu, Kwasi 85, 88, 355
Wong, Aline K. 340, 355
Woolf, Virginia 65

Y

Yai, Olabiyi 31, 188, 315, 320, 355
yorùbá (lenguaje) 31, 78, 101-103, 114, 123, 126-128, 192-193, 311, 314, 316, 324
—género y cambios en el 333-334
—naturaleza sin género del 128
—términos de parentesco en el 77
—traducción al inglés del 100
—vocabulario de cultura y posición social 216
Young, Kate 174-175, 180, 347

Impreso en febrero de 2023
en Gráficas Iratxe
(Orcoyen)